KARL LÖWITH

De Hegel a Nietzsche

LA QUIEBRA REVOLUCIONARIA DEL PENSAMIENTO EN EL SIGLO XIX

conocimiento



A la memoria de Edmund Husserl

Índice

Advertencia a la última edición alemana*

Karl Löwith despliega aquí un panorama lúcido del siglo XIX, cuya primera parte gira alrededor de la pregunta acerca de cómo puede entenderse filosóficamente la historia entre Hegel y Nietzsche, y cómo puede ser superada con miras a un futuro posible. La segunda parte trata la problemática, nacida con Rousseau y con Hegel, de la sociedad civil, del trabajo, de la formación (*Ausbildung*), de la humanidad y de la cristiandad: es decir, esos ámbitos de la filosofía que por entonces podían volverse activos de manera inmediata en la sociedad, y que así lo hicieron.

Löwith muestra cómo la reconciliación optimista de los contrarios de la historia universal en Hegel produjo, a causa de su necesaria ambigüedad, los vuelcos revolucionarios que tomaron forma en Marx y en Kierkegaard del modo más consecuente, y, con no menor carácter típico y preñado de historia, en los pensadores políticos de la época y en algunas figuras menos destacadas de la sucesión hegeliana, a las que el autor, con parejo detalle, otorga la palabra: "El medio, del cual vivía la naturaleza en Goethe, y la mediación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard en los extremos de la exterioridad y la interioridad, hasta que, finalmente, Nietzsche, mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la modernidad, quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura".

Karl Löwith (1897-1973) estudió con Edmund Husserl en Friburgo. Tras su doctorado en Munich en 1923 siguió a Martin Heidegger a Marburgo, con el que obtuvo su segundo título en 1928 por el trabajo fenomenológico *El individuo en el papel del prójimo*. Entre 1934 y 1951 Karl Löwith emigró a Italia, Japón y América. Desde 1952 enseñó en Heidelberg hasta su graduación como emérito en filosofía. La primera edición del trabajo monográfico *De Hegel a Nietzsche* apareció en 1941 en Nueva York.

* Texto abreviado de la "Advertencia" a la última edición alemana publicada por Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1995.

Nota a la presente edición

Esta edición reproduce la traducción clásica de Emilio Estiú –publicada en Buenos Aires por Editorial Sudamericana en 1968–, de la que sólo se han corregido las erratas. No fue en cambio posible completar las notas al pie, que Estiú reproduce tal como figuran en la primera edición alemana y que se conservan del mismo modo en la edición más reciente –Felix Meiner Verlag, 1995–, y también en su traducción al italiano.

En las "Indicaciones bibliográficas" que figuran al final de este volumen Karl Löwith aclara que su emigración obligada "por los acontecimientos de la época" le impidió acceder a la bibliografía correspondiente, por lo cual en muchas ocasiones debió valerse de trabajos de síntesis realizados durante el ejercicio de su docencia en Marburgo. Probablemente sea ésta la razón de la falta de claridad de que adolecen gran parte de las referencias bibliográficas, lo que impidió unificar las notas de acuerdo con las pautas de esta editorial.

Katz Editores, enero de 2008

Prólogo a la primera edición alemana

Hegel y Nietzsche constituyen dos términos finales, entre los cuales se movieron los acontecimientos propios de la historia del espíritu alemán durante el siglo XIX. Puesto que la mayor parte de las veces se vio en la obra de Hegel la brillante conclusión del sistema del idealismo, y de los escritos de Nietzsche sólo se tomaron, arbitrariamente, aspectos parciales para aplicarlos a cuestiones contemporáneas, la apreciación de ambos tenía que ser equivocada. Cuando pensamos en la obra de Hegel, nos parece que se encuentra muy lejos de nosotros; cuando, por el contrario, consideramos el prestigio de Nietzsche, tenemos la impresión de que nos está demasiado próximo. Pero, en verdad, a través de sus discípulos la producción de Hegel tuvo un ascendiente sobre la vida espiritual y política que apenas podríamos justipreciar. En cambio, los innumerables influjos que desde 1890 partieron de Nietzsche sólo en nuestra época se condensaron en una ideología alemana. A los hegelianizantes del año 1840 corresponden los nietzscheanizantes de ayer.

En contraste con el apego académico al sistema de Hegel y con el falseamiento popular de los escritos de Nietzsche –hechos cumplidos por los conocedores del primero y los adoradores del segundo– los siguientes estudios han de reflejar verdaderamente la época que se extiende de Hegel a Nietzsche y, por tanto, podrán "transcribir" la historia de la filosofía del siglo XIX en el horizonte del presente. Transcribir la historia no significa, empero, falsear, a expensas de la verdad y en nombre de la utilidad para la vida, el poder irrevocable de lo que ha acontecido de una vez y para siempre, sino tener en cuenta el hecho histórico-vital de que reconocemos el árbol por sus frutos y al padre por sus hijos. El acontecer propiamente dicho del siglo XIX sólo puede volverse claro y significativo para el siglo XX. La coherencia fatal que observamos en el desarrollo filosófico iniciado por

Hegel nos facilitará la persecución de los pasos sucesivos de una evolución cuyo resultado estuvo en la extravagancia.

Sin embargo, desde el punto de vista de la historia del pensamiento los presentes estudios no constituyen una contribución a la historia del espíritu, entendida en el sentido habitual de esa expresión. En efecto, las bases de dicha historia, que procede de la metafísica hegeliana del espíritu, han ido diluyéndose desde entonces hasta el punto de haberse convertido en algo insustancial. El espíritu, concebido como sujeto y sustancia de la historia, dejó de ser fundamento, para convertirse, en el mejor de los casos, en problema. El comienzo y el fin del relativismo histórico de Hegel se hallan en el "saber absoluto" y, en relación con éste, cada paso en el despliegue del espíritu constituye un progreso en la conciencia de la libertad. El saber de las ciencias históricas del "espíritu", en cambio, ni siquiera es relativo, pues carece de criterios para juzgar el acontecer temporal. Sólo restó del espíritu el "espíritu del tiempo", y, sin embargo, para concebir en general el tiempo en cuanto tal se necesitaba un punto de partida que excediera el mero acontecer cronológico. Pero puesto que la identificación de la filosofía con el "espíritu del tiempo" alcanzó su propia fuerza revolucionaria en los discípulos de Hegel, un estudio sobre la época que se extienda entre éste y Nietzsche tendrá que acabar por proponerse la siguiente pregunta: ¿el ser y el "sentido" de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?

Estos estudios de la historia del espíritu alemán en el siglo XIX se hallan lejos de querer proporcionar la exposición completa de la filosofía de dicha época, no sólo porque la riqueza material de semejante concepción histórica es inabarcable, sino también porque se opondría al sentido de sus nexos históricos y efectivos. Tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación y, a la inversa, lo que se presenta con características colmadas de hechos históricos puede ser, muy frecuentemente, insignificante. Por eso, querer establecer de antemano o con posterioridad la suma que calificaría una época según todos sus aspectos constituye un contrasentido. El proceso de desplazamiento del significado jamás se cierra, porque en la vida histórica nunca es posible establecer desde el principio lo que resultará al final. Luego, los presentes estudios sólo pretenden mostrar el punto crítico y decisivo que se halla entre la consumación de Hegel y el recomienzo de Nietzsche, para aclarar, a la luz de la actualidad, la importancia esencial de un episodio caído en el olvido.

Considerado desde el punto de vista de una época que se imagina aventajarlo, el siglo XIX parece ser comprensible, y también ya "superado",

mediante la perspectiva de una sola divisa; pero Nietzsche tenía conciencia de ser a la vez conquistador y heredero. Frente a la totalidad del tiempo, ninguna época es digna de alabanza o de censura, pues todas son simultáneamente deudoras y acreedoras. De ese modo, también el siglo pasado tuvo personalidades que se adelantaron a su época y hombres que fueron de su tiempo; figuras sobresalientes o mediocres, claras o turbias. El siglo XIX es Hegel y Goethe, Schelling y el Romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche, Marx y Kierkegaard; pero también Feuerbach y Ruge, B. Bauer y Stirner, E. von Hartmann y Dühring. Es Heine y Börne, Hebbel y Büchner, Immermann y Keller, Stifter y Strindberg, Dostoiewski y Tolstoi; es Stendhal y Balzac, Dickens y Thackeray, Flaubert y Baudelaire, Melville y Hardy, Byron y Rimbaud, Leopardi y d'Annunzio, George y Rilke; es Beethoven y Wagner, Renoir y Delacroix, Munch y Marées, van Gogh y Cézanne. Es el tiempo de las grandes obras de la ciencia histórica, la época de Ranke y de Mommsen, Droysen y Treitschke, Taine y Burckhardt, y de un desarrollo fantástico de las ciencias naturales. El siglo XIX es, y no en último término, Napoleón y Metternich, Mazzini y Cavour, Lassalle y Bismarck, Ludendorff y Clemenceau. Se extiende desde la gran Revolución Francesa hasta 1830 y desde entonces hasta la Primera Guerra Mundial. Para suerte o desdicha del hombre, creó, paso a paso, toda la actual civilización técnica y extendió sus invenciones por el planeta entero, y sin ellas ya no podríamos imaginarnos nuestra vida cotidiana.

¿Quién de nosotros podría negar que vivimos por entero de ese siglo? Y, precisamente por eso, comprendemos la pregunta de Renan –que es también la de Burckhardt, Nietzsche y Tolstoi–: "de quoi vivra-t-on-après nous?". Si fuera posible responderla a partir del espíritu del tiempo, la última y honrada palabra de nuestra generación –nacida antes de 1900 y madurada en la Primera Guerra Mundial– sería la de una decidida resignación, y por cierto en ello no habría mérito, pues la renuncia es fácil cuando se nos ha negado lo que nos hacía más falta.

Sendai (Japón), primavera de 1939

Prólogo a la segunda edición alemana

Los diez años transcurridos desde la concepción de estos estudios –años tan fecundos en acontecimientos como infelices, y que no por pasados dejan de ser actuales– movieron al autor a introducir en esta nueva edición algunas modificaciones que, en lo esencial, consisten en la omisión de ciertos pasajes y en la abreviación de otros. De acuerdo con las variadas circunstancias del tiempo, algunas formas del presente se transformaron en formas del pasado.

El tema propiamente dicho: la transformación y la inversión de la filosofía hegeliana del espíritu absoluto –cumplidas por Marx y Kierkegaard, dentro del marxismo y del existencialismo– no ha sido afectado en el transcurso de ese intervalo, y al lector actual le concierne aun más que al de antes.

Nueva York, 1949

Primera parte

Estudios sobre la historia del espíritu alemán en el siglo XIX

Introducción
Goethe y Hegel[1]

Goethe transformó la literatura alemana en literatura universal, y Hegel la filosofía alemana en filosofía universal. Tenían una fuerza creadora de perfecto equilibrio, porque en ellos el querer estaba en armonía con el poder. Pero tanto por la amplitud de visión como por la energía de la penetración, lo que vino después de ellos no se les pudo comparar: fue excesivo o flojo, exagerado o mediocre y más prometedor que resistente.

En el mismo año de 1806, cuando Napoleón pasó por Jena y Weimar, Hegel terminaba la *Fenomenología del espíritu* y Goethe la primera parte del *Fausto*: dos obras en las que la lengua alemana alcanzaba su plenitud última y su condensación más profunda. Sin embargo, las relaciones entre Hegel y Goethe son mucho más invisibles que las existentes entre otros pensadores y poetas alemanes; por eso se tiene la impresión de que habrían vivido uno junto al otro sin influirse mutuamente. Mientras que Schiller estuvo modelado por Kant, y los románticos por Fichte y Schelling, la concepción del mundo natural y humano de Goethe no fue determinada por ninguno de los filósofos clásicos. Su actividad poética no necesitaba asidero filosófico alguno, porque en sí misma se hallaba colmada de pensamientos, y sus investigaciones científico-naturales estaban guiadas por la misma imaginación que se encuentra en su obra poética.

1 En tanto se refiere a la introducción del acontecer espiritual en el siglo XIX, el propósito de este capítulo es aclarar el *problema*, tal como se presentó en el curso de ese siglo, a través de la cultura alemana, consumada por Hegel y Goethe. Por eso se diferencia de los tratamientos realizados hasta ahora, cuyos autores suponían que el idealismo alemán continuaba viviendo. Cf., para este punto, K. F. Goeschel, *Hegel, und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe* [Hegel y su época, con referencia a Goethe], Berlín, 1832; R. Honegger, "Goethe und Hegel", en *Jahrbuch der Goethe-Ges.*, XI, 1925; J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus* [Goethe y el idealismo alemán], Leipzig, 1932; J. Schubert, *Goethe und Hegel*, Leipzig, 1933; H. Falkenheim, *Goethe und Hegel*, Tubinga, 1934.

Hegel *y* Goethe: semejante expresión no puede significar, por tanto, que la obra a que cada uno de ellos dedicara su propia vida haya dependido del mutuo contacto o que la producción del uno hubiera penetrado en la del otro; pero sí debe indicar, en cambio, cierto vínculo: ha de señalar que entre la *intuición* de Goethe y el *concebir* de Hegel existe una relación interna, que designa por igual una proximidad y una lejanía. El reconocimiento que cada uno de ellos tributó a la obra y a la actividad del otro se apoya en la distancia que mantenían en sus relaciones personales. Pero mientras que cada uno hacía lo suyo, el modo de pensar, propio de la actividad de ambos, en las cosas decisivas era el mismo. La diferencia, que los mantenía separados y unidos, se aclara si consideramos que el *fenómeno originario* de Goethe y lo *Absoluto* de Hegel, en lo que se refiere a lo objetivo, llegaron a un encuentro tan respetuoso como el que rigió las relaciones personales entre Goethe y Hegel.[2]

Tales relaciones mutuas se extendieron durante tres decenios. Algunas indicaciones contenidas en los diarios y ciertas manifestaciones verbales de Goethe, tanto como las escasas cartas que se intercambiaron, son todo cuanto documenta el trato mantenido por ellos. En las obras de Hegel hay ocasionales referencias a Goethe. De un modo más detallado se refiere a él, con motivo de la teoría de los colores, en las dos ediciones de la *Enciclopedia*.[3] Por su parte, en el cuarto cuaderno de temas relacionados con la ciencia natural, Goethe publicó el pasaje de una carta de Hegel acerca del mismo tópico. Sin embargo, las relaciones entre ambos iban más allá de ese interés objetivo.

El 24 de abril de 1825 Hegel le escribía a Goethe, refiriéndole los motivos más próximos de su "dependencia" e, incluso, veneración,

> [...] pues cuando abarco con la mirada la marcha de mi desarrollo espiritual, lo veo a usted entrelazado conmigo por todas partes, y yo podría llamarme hijo suyo. Mi interior ha recibido el alimento capaz de reparar sus fuerzas en contra de la abstracción, y mirando sus creaciones, como si fuesen faros, mi vida ha orientado su curso.[4]

A esas expresiones corresponden, después de la muerte de Hegel, las que Goethe le declarara a Varnhagen. Decía que sentía un profundo pesar por la pérdida de ese "dotadísimo e importante guía", que fue "un hombre y amigo, tan reflexivo como entregado a la actividad". "El fundamento de su

2 Cf. la carta en que Hegel informa a su mujer acerca de su visita a la casa de Goethe, en *Briefe* [Correspondencia], II, 280.

3 *Heidelberg Enc.*, § 221; *Enc.*, §§ 317 y ss.

4 *Goethe-Jahrbuch*, XVI, 1895, 68 y s.

teoría escapa a mis perspectivas; pero lo que de su hacer me alcanza, o sale al encuentro de mis esfuerzos, lo he considerado siempre como una verdadera ventaja espiritual."[5] En su propia teoría, más que el fundamento dogmático de Hegel, Goethe rechazaba las construcciones posteriores de la escuela hegeliana, aun cuando también haya mencionado con elogio los conocimientos útiles de estas últimas. A los 78 años estudió un libro de Hinrich acerca de la tragedia antigua, que le ofreció el punto de partida para un importante diálogo.[6] También puso el material necesario a disposición de otro discípulo de Hegel, L. von Henning, quien había dictado lecciones sobre la teoría goetheana de los colores en la Universidad de Berlín. Respondiendo a una consulta, al más independiente de los que en aquel entonces eran discípulos de Hegel, el filósofo del derecho E. Gans, le dijo Goethe que

> [...] él pensaba que si la filosofía cumplía con el deber de tener en cuenta las cosas y los objetos de que ella trataba, se volvería mucho más eficaz y, como es natural, lograría su mayor fecundidad cuando llegara a ocuparse de lo empírico. Pero siempre surgirá la pregunta acerca de la posibilidad de que se pueda ser, al mismo tiempo, un gran investigador y observador y un importante generalizador y resumidor [...]. Por cierto que Hegel era capaz de acumular muchos conocimientos referidos a la naturaleza y a la historia; pero quizá sus ideas filosóficas siempre tendrían que volver a modificarse de acuerdo con el hallazgo de nuevos descubrimientos, y, de ese modo, perderían su validez categórica. He aquí algo que él no podría dejar de preguntarse [...]. En cuanto a los *Anales*, cierta torpeza y extensión en los tratados particulares le resultaban desagradables. Censuró mi reseña sobre la *Historia del derecho romano en la Edad Media*, de Savigny, considerando que yo quería obligar al autor a realizar algo que éste no pensaba hacer.[7]

Así como en esa oportunidad Goethe rechazó la imposición de un modo de pensar ajeno, en una carta a Hegel acentuó el hecho de que en sus trabajos científico-naturales no había de dar "opiniones destinadas a prevalecer", sino "métodos capaces de comunicarse". Todos podrían servirse de ellos, de acuerdo con el propio modo de ser, como si se tratase de instrumentos.[8] Inmediatamente después de esa reserva sigue un reconocimiento

5 Carta del 5 de enero de 1832.

6 *Gespräche mit Eckermann*, del 21 y 28 de marzo de 1827 [trad. esp.: *Conversaciones con Eckermann*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, vol. 2].

7 *Gespräche*, III, 426 y s.

8 *Briefe*, II, 31 y s.

de los esfuerzos de Hegel: en ello se muestra lo mucho que Goethe se apartaba de cualquier arbitrio indisciplinado:

> Con alegría oigo por todas partes que los esfuerzos de usted por formar jóvenes producen los mejores frutos. En realidad, se necesita que en este extravagante tiempo se extiendan en alguna parte, a partir de un centro, teorías que fomenten la vida desde puntos de vista teóricos y prácticos. Como es obvio, no se podrá impedir que las cabezas huecas se abandonen a vagas ideas y a palabras resonantes; pero también se dañarían las mentes sanas, pues al reparar éstas en los falsos métodos en que se enmarañan desde la juventud, se ensimismarán, volviéndose abstractos o dogmáticos.[9]

Más allá de la "doctrina" de Hegel, Goethe se vinculaba con la "actividad" espiritual de aquél por su voluntad de alcanzar una fundamentación susceptible de ser transmitida. El poeta manifestó de manera drástica semejante diferenciación, característica de toda la relación entre Goethe y Hegel, en el diálogo que sostuvo con el canciller Müller: "No deseo saber más de la filosofía de Hegel, aunque a él mismo lo aprecie bastante".[10] Años más tarde, Goethe le escribió a Hegel con tono más conciliador: "En la medida de lo posible, mantengo abiertos mis sentidos a los dones del filósofo, y me alegra cada vez que puedo apropiarme de aquello que se investiga de un modo para el que no estoy dotado por la naturaleza".[11] A lo largo de su vida Goethe se sintió simultáneamente atraído y rechazado por la filosofía de Hegel,[12] y, sin embargo, en el fondo estaba seguro de que se encontraban en espíritu. En su última carta a Zelter expresó ese hecho con maravillosas palabras:

> Por suerte, el carácter de tu talento sabe aplicarse a tono, es decir, al instante. En efecto: una serie de instantes coherentes siempre constituye, al mismo tiempo, una especie de eternidad, de modo tal que te fue dado mantener tu firmeza dentro de lo fugaz; por eso conseguiste satisfacerme plenamente, tanto a mí como al espíritu de Hegel, en la medida en que yo lo comprendo.[13]

9 Cf. para este punto las cartas de Goethe a Zelter del 7 de junio de 1825 y del 27 de enero de 1832, y también la conversación con Eckermann del 12 de marzo de 1828.
10 *Gespräche*, III, 414 y ss.
11 *Briefe*, II, 249.
12 Carta a Zelter del 13 de agosto de 1831.
13 *Ibid.*, 11 de marzo de 1832.

1. LA INTUICIÓN GOETHEANA DEL FENÓMENO ORIGINARIO Y EL CONCEPTO HEGELIANO DE LO ABSOLUTO

a. La comunidad del principio

Goethe le atribuyó a Hegel nada menos que el principio de su propia actividad espiritual: la mediación entre el ser-sí-mismo y el ser-otro; o, dicho con palabras de Goethe: el haberse puesto en medio del sujeto y el objeto, mientras que Schelling había destacado la vastedad de la naturaleza y Fichte la cumbre de la subjetividad.[14] "Donde el objeto y el sujeto se tocan, allí está la vida. Alabamos a Hegel, pues mediante su filosofía de la identidad se puso en medio del objeto y del sujeto, y afirmó semejante situación."[15] Pero también Hegel tenía que sentir la subjetividad sustancial de Goethe, es decir, el contenido universal de su ser-sí-mismo. La rigurosa crítica hegeliana a la subjetividad abstracta de los románticos corresponde del modo más exacto posible al diagnóstico goetheano de la "enfermedad general de la época", por la cual esa subjetividad "era incapaz de desprenderse productivamente de sí misma, para adentrarse en el mundo objetivo".[16] Encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, entre la intimidad y la exterioridad, constituía –desde el primer fragmento del sistema de Hegel hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia*– el movimiento peculiar de su filosofía de la mediación; por ella la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancial. También el filosofar ingenuo de Goethe se movía en torno del problema de la concordancia entre el sí-mismo y el mundo.[17] De la contradicción entre ambos y de la superación de la misma no sólo tratan –con los títulos de "idea" subjetiva y "experiencia" objetiva, de lo "captado por los sentidos" y lo "idea-

14 Los *Theologischen Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles] (*op. cit.*, p. 348) y la *Abhandlung über die Differenz des Fichteschen und Schellingechen Systems* [*Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*], en *Werke*, 2ª ed., I, p. 246, contienen la primera formulación del principio de la filosofía de Hegel; para el concepto de "medio", cf. *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], I, pp. 203 y ss.

15 *Gespräche*, III, 428; para el concepto de "medio", cf. *W. Meisters Wanderjahre*, II, 1 (vol. 40 de la ed. de Cotta, p. 189) [trad. esp.: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2000], y *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, vol. 39, p. 437 [trad. esp.: *Teoría de los colores*, en *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 1]. Cf. para este punto, G. Simmel, *Goethe*, 1923, pp. 90 y ss. [trad. esp.: *Goethe*, Buenos Aires, Prometeo, 2005].

16 Hegel, *Ästhetik*, X/1, 2ª ed., pp. 83 y ss., y la conversación de Goethe con Eckermann del 29 de enero de 1826.

17 Esto fue revelado muy claramente por G. Simmel en su libro sobre Goethe.

do" – las conocidas discusiones contenidas en su correspondencia con Schiller,[18] sino también cuatro artículos especiales: "El experimento como mediador entre el objeto y el sujeto", "Influencia de la filosofía moderna", "La facultad intuitiva de juzgar" y "Reflexión y resignación".

Goethe afirmaba que tratándose de la contemplación del universo el hombre no puede dejar de arriesgar ideas y de formar conceptos que intenten concebir la esencia de Dios o de la naturaleza:

> En este punto acertamos con la dificultad propiamente dicha [...] la de que entre la Idea y la experiencia parece consolidarse un abismo a cuya superación aplicamos vanamente nuestra fuerza. No obstante, nuestro eterno impulso sigue siendo el de superar semejante *hiatus* por medio de la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión o la terquedad, si de otro modo no lográramos nada. Continuando nuestro asiduo esfuerzo, encontramos finalmente que el filósofo podría tener perfecta razón al afirmar que ninguna Idea es congruente, de modo acabado, con la experiencia, aunque se conceda que la Idea y la experiencia pueden, e incluso tienen, que ser análogas.[19]

El filósofo a que Goethe alude es, en este caso, Kant, y la obra en que este último unificaba el entendimiento ideante con la intuición sensible es la *Crítica del juicio*. Acerca de la *Crítica de la razón pura*, en cambio, Goethe admitió que ella quedaba completamente fuera de su círculo. Lo que le parecía notable de esta obra era el hecho de que se hubiera renovado la "antigua cuestión principal", a saber: "¿en qué medida nuestro sí-mismo y el mundo externo contribuyen a nuestra existencia espiritual?" Él mismo jamás había separado uno del otro, y cuando filosofó a su manera, es decir, con ingenuidad inconsciente, creyó ver sus opiniones, realmente, "ante los ojos".[20] Cuando poetiza y cuando investiga, siempre ha procedido, de modo semejante a la naturaleza, al mismo tiempo analítica y sintéticamente: "La sístole y la diástole del espíritu humano eran para mí como una segunda respiración: jamás interrumpida y siempre pulsando". Para todo ello no tuvo, sin embargo, palabra alguna y menos todavía frase alguna.

18 Cartas del 23 y del 31 de agosto de 1794; cf. para este punto, *Der Sammier und die Seinigen* [El coleccionista y los suyos], y el vol. 27, p. 215.

19 *Bedenken und Ergebung* [Pensamiento y resignación], vol. 40, *op. cit.*, pp. 425 y s. Acerca del juicio de Goethe sobre Kant, cf. *Gespräche*, II, 26, y también las cartas a Voigt del 19 de diciembre de 1798 y a Herder, del 7 de junio de 1793.

20 Cf. Hegel, *Enc.* § 70, que trata acerca de la tercera posición del pensamiento en relación con la objetividad.

Ora su don poético, ora el sentido común, le impidieron penetrar en el laberinto de la *Crítica de la razón pura* de Kant. A pesar de ello, creyó comprender algunos capítulos que le fueron muy útiles para su propio uso.

Tal relación con Kant se modificó cuando apareció la *Crítica del juicio* (1790). A ella le debió una "época de supremo contento vital", porque esa obra le enseñó a concebir de modo unitario –exactamente en el sentido de su propio hacer y pensar– las producciones de la naturaleza y las del espíritu humano; es decir, comprendió el arte partiendo del hecho de que la facultad estética y teleológica de juzgar se iluminaban mutuamente: "Me alegraba la circunstancia de que la poesía y el estudio comparativo de la naturaleza fuesen tan afines entre sí, en tanto ambos se sometían a la misma facultad de juzgar".[21] Pero al mismo tiempo Goethe también tenía conciencia crítica de que el empleo que él hacía de la investigación kantiana iba más allá de los límites trazados por Kant mismo. Su modo de pensar no quería limitarse a ser una mera facultad *discursiva* del juicio; para sí mismo pretendía tener aquel entendimiento *intuitivo* que, según Kant, era justamente un *intellectus archetypus*, es decir, una Idea que no pertenecía al ser humano:

> Por cierto, el autor parece señalar en este lugar un entendimiento divino; pero cuando nos queremos elevar –incluso en lo ético, mediante la fe en Dios, en la virtud y en la inmortalidad– a una región superior que nos debería aproximar al Ser primero, entonces, en lo intelectual, se tendría que dar el mismo caso: que por la intuición de una naturaleza siempre creadora seríamos dignos de participar espiritualmente de sus producciones. Si, de modo infatigable, hubiese penetrado inconscientemente y desde un impulso íntimo, en lo ejemplar y típico, si acertara con la construcción de una exposición adecuada a lo natural, nada podría impedirme que resistiese con ánimo la *aventura de la razón*, tal como el mismo viejo de Königsberg la llamaba.[22]

También Hegel, en su tratado sobre *La fe y el saber* (1802), se colocaba en el mismo punto, extrayendo de la *Crítica del juicio* de Kant las consecuencias que superaban el idealismo subjetivo y elevaban el "entendimiento" a la altura de la "razón". Ambos interpretaron la facultad de juzgar como el fecundo término medio que interviene en la mediación del concepto de

21 *Einwirkung der neueren Philosophie* [La influencia de la filosofía moderna], *op. cit.*, vol. 40, p. 421.

22 *Anschauende Urteilskraft* [La facultad intuitiva de juzgar], *op. cit.*, vol. 40, pp. 424 y s.; cf. Hegel, I, 2ª ed., 39 y ss.

naturaleza y el de libertad, lo que permitía ver la "región de la identidad". En efecto, en cuanto Kant reflexionaba sobre la "razón en su realidad", a saber, como belleza objetivamente perceptible (en el arte) y como organización (en la naturaleza), ya había expresado, de modo formal, la verdadera idea de la razón, aunque sin conciencia de encontrarse, mediante su idea del entendimiento intuitivo, en el dominio de la especulación. Pero, de hecho, con la idea de un "entendimiento arquetípico" tenía ya en sus manos la clave capaz de descifrar el enigma de la relación entre la *naturaleza* y la *libertad*.

Tanto Hegel como Goethe –y también Schelling– tomaron esa última idea de Kant como punto de partida. Se atrevieron a enfrentar la "aventura de la razón", en cuanto se pusieron, más allá del entendimiento discursivo, en el centro, es decir, entre el ser-sí-mismo y el ser mundo. Sin embargo, las diferencias en las mediaciones de ambos consisten en el hecho de que Goethe concibió la unidad a partir de la *naturaleza* intuida y Hegel del *espíritu histórico*. Por eso Hegel reconoció una "astucia de la razón" y Goethe una astucia de la naturaleza. En ambos casos, dicha astucia consiste en que ella pone al servicio de un todo el hacer y el padecer del hombre, sin que éste lo sepa.

b. La diferencia de la interpretación

Por muy diferente que sea el modo según el cual la concepción de lo Absoluto –como "naturaleza" o "espíritu"– caracterice las relaciones entre Hegel y Goethe, no se trata, sin embargo, de ninguna oposición de principio, sino sólo de una diferencia en la interpretación del principio. En efecto, cuando Goethe habla de *naturaleza* –con la confianza de que también ella habla a través de él– tal naturaleza significa, al mismo tiempo, la *razón* de todo lo viviente, así como los fenómenos originarios constituyen ya, ellos mismos, una razón que atraviesa en mayor o menor medida a todas las criaturas.[23] Y cuando Hegel habla de *espíritu* –con la confianza de que éste mismo habla a través de él– concibe, al mismo tiempo, la *naturaleza* como el ser-otro de la Idea, mientras que el espíritu es una "segunda naturaleza". En virtud de la diferencia y la concordancia, con benevolente ironía, y en ocasión de un regalo que le fuera enviado a Hegel, Goethe pudo recomendar su "fenómeno originario" a la alegre recepción de lo "Absoluto". Hablar de este último en sentido teórico le parecía impertinente, porque él siempre lo mantenía ante los ojos y lo reconocía en el fenómeno.[24]

23 *Gespräche*, IV, 44 y 337; cf. *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, vol. 39, p. 187.

24 *Briefe*, II, 47. *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 261 y 809 [trad. esp.: *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1996].

Después de una visita de Hegel, Goethe le escribió a Knebel diciéndole que la conversación le había despertado el deseo de estar junto a él durante más tiempo,

> […] pues si bien en la comunicación impresa nos parece un hombre oscuro y abstracto, porque no lo podemos adecuar inmediatamente a nuestras necesidades, en la conversación viva enseguida se hace propiedad nuestra, porque estamos seguros de concordar con él en las ideas y los modos de pensar fundamentales y que, por tanto, es muy posible la aproximación y la alianza con él en los correspondientes desarrollos y descubrimientos.

Al mismo tiempo, también Goethe se sabía aprobado por Hegel:

> El hecho de que vuestra honorabilidad apruebe las direcciones principales de mi modo de pensar me confirma tanto más en el mismo, y creo haber alcanzado importancia en algunos aspectos, si no para el todo, al menos para mí y para mi intimidad. Quiera la suerte que todo lo que todavía soy capaz de producir siempre concuerde con lo que habéis fundamentado y edificado.[25]

Esta proposición hubiese podido, perfectamente bien, haber sido escrita por cualquiera de los dos, pues, de hecho, la actividad espiritual del uno se encadena con la del otro. Por grande que sea la diferencia en la índole y la extensión de ambas personalidades, por rica y móvil que haya sido la vida de Goethe, comparada con la existencia prosaica de Hegel, uno y otro se mantuvieron firmes ante lo sólido y lo fundamental, al reconocer "lo que es". Por eso negaron las ambiciones de la peculiaridad individual, que es destructiva y no configuradora del mundo: porque dichas ambiciones sólo tienen un concepto negativo de la libertad.[26]

Por mucho que Goethe –dada una libre versatilidad que, sin embargo, le permitía perseguir su meta con firmeza– se diferencie de la violencia constructiva de Hegel, la amplitud de espíritu y la potencia espiritual de ambos los elevó a la misma altura, por encima de la concepción cotidiana del mundo. No querían saber lo que las cosas son para nosotros, sino conocer y reconocer lo que ellas son en sí y para sí mismas. Cuando, en el artículo sobre el experimento, Goethe advierte que se debería buscar e investigar

25 *Briefe*, II, 145.
26 *Gespräche*, II, 524; III, 327 y ss.

–a semejanza de un ser indiferente y, por así decirlo, divino– "lo que es", y no "lo que agrada", está por completo dentro del sentido de lo que Hegel afirmaba, en el prólogo a la *Lógica* y a la *Enciclopedia*, sobre el pensar puro. Ambos estimaron que la *theoria*, entendida en el sentido originario de visión pura, constituía la actividad suprema.

La intuición del objeto les abrió, al mismo tiempo, su propio ser, porque sabían que el mismo autoconocimiento reflexivo era incierto e infecundo:

> Confieso que la tarea, que desde siempre se presenta como siendo tan grande e importante, *conócete a ti mismo*, fue para mí, en todos los casos, sospechosa, como una astucia de sacerdotes secretamente aliados en su voluntad de confundir a los hombres con exigencias inalcanzables, con el fin de llevarlos de una actividad ejercida en el mundo externo a una falsa contemplación íntima. El hombre sólo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo: únicamente capta el mundo desde sí mismo, y a sí mismo desde el mundo. Cada nuevo objeto bien observado crea un nuevo órgano en nosotros.[27]

Por las mismas razones, también Hegel niega "el vanidoso vagar en torno de sí mismo individual, en su querida especificidad"; es decir, rechaza el atenernos a lo que nos separa del ser universal del espíritu y del mundo, o sea al ser individual y en cada caso particular.[28] El concepto hegeliano de cultura y de existencia apunta a una existencia mundanal, es decir, que se objetiva al irradiar desde sí misma. El hecho de abandonarse a los fenómenos de un mundo objetivo, no desfigurado mecánicamente, caracteriza los vínculos que mantenían Goethe y Hegel en las cuestiones relativas a la *teoría de los colores*. Ella constituyó desde el comienzo el punto de contacto, en sentido propio y concreto, entre ambos, aunque precisamente en tal dominio de la filosofía natural al uno y al otro les fuese rechazado el reconocimiento y carecieran de sucesores. El modo y la manera según los cuales se representaban el problema de la luz y de los colores permiten reconocer, también del modo más claro, la diferencia existente entre sus métodos y sus modalidades.[29]

27 *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort* [Importante resultado obtenido por una sola palabra ingeniosa], vol. 40, pp. 444 y s. Cf. las cartas de y a Hegel, II, 248; *Gespräche*, III, 85, y IV, 104; *Maximen und Reflexionen*, Nº 657.

28 *Enc.*, § 377, *Zus.*

29 Las cartas más importantes que se refieren a este punto son, en orden cronológico, las siguientes: G. a H. del 8 de julio de 1817 (*Briefe*, II, 7); H. a G. del 20 de julio de 1817 (*G.-Jahrbuch*, 1891, pp. 166 y ss.); G. a H. del 7 de octubre de 1820 (*Briefe*, II,

En el primer plano de la correspondencia mantenida por ellos se manifiesta el sentimiento de una exigencia de aprobación y confirmación mutuas, en particular por parte de Goethe, que caracterizaba la personalidad de Hegel como la de un hombre "maravillosamente penetrante y de fino pensamiento", cuyas palabras sobre la teoría de los colores eran serenas y hondas, aunque no accesibles a todos del mismo modo. Agrega luego que Hegel había penetrado en sus trabajos sobre los fenómenos ópticos al punto de habérselos aclarado por primera vez a él mismo.[30] La diferencia fundamental de sus modos de pensar sólo aparece en la forma de una ironía obsequiosa, por medio de la cual afirmaban la peculiaridad de sus propios métodos. Goethe manifestó su discrepancia irónica por medio de una elección muy meditada de las palabras en la carta del 7 de octubre de 1820, en la que sostuvo la *evidencia palmaria* de su "Idea" y diferenció con cuidado su método de comunicación de una opinión prevaleciente, en tanto en la ya mencionada dedicatoria del vaso regalado a Hegel mantuvo de modo conciliador la distancia entre lo "Absoluto" y "el fenómeno originario". De manera más directa, expresó sus reservas en una conversación transmitida por Eckermann, referida a la dialéctica. Goethe sospechaba que ella podría cometer el abuso de convertir lo falso en verdadero. El "enfermo de dialéctica" podría recuperar la salud mediante el estudio probo de la naturaleza, pues ésta es siempre y eternamente verdadera y no permite semejante enfermedad.[31]

La ironía de Hegel se manifiesta en el hecho de que caracteriza obstinadamente el fenómeno originario, contemplado por Goethe, como una *abstracción* filosófica, porque, a partir de lo empíricamente confuso, el poeta destaca algo puro y simple:

> Vuestra excelencia quiere llamar a su método, al que vuestra excelencia emplea en la persecución de los fenómenos naturales, una manera *ingenua*: yo creo que debo perdonar a mi facultad por reconocer y admirar en ese procedimiento una *abstracción* según la cual vuestra excelencia se atiene a la simple verdad fundamental y [...] sólo investiga las condiciones, descubriéndolas pronto y destacándolas con simplicidad.[32]

31); H. a G. del 24 de febrero de 1821 (*Briefe*, II, 33); G. a H. del 13 de abril de 1821 (*Briefe*, II, 47); H. a G. del 2 de agosto de 1821 (*G., Jahrbuch*, 1895, pp. 61 y s.).

30 Cartas del 5 y del 29 de marzo de 1821, dirigidas al conde Reinhard, y del 10 de marzo de 1821, a Schultz.

31 Conversación con Eckermann del 18 de octubre de 1827.

32 Carta del 20 de julio de 1817.

De ese modo, Goethe había abstraído "por sí mismo", es decir, había "encumbrado hasta el pensamiento" y convertido en algo "inmutable" aquello que, inicialmente, sólo era visible y pasajera certeza de los sentidos, "relación simplemente vista". En el mismo sentido, en la ceremoniosa carta con la que Hegel agradeció el regalo del vaso dice: así como el vino ha sido, desde antiguo, un poderoso sostén de la filosofía natural, porque entusiasma al que lo bebe, y le prueba, de ese modo, "que el espíritu está en la naturaleza", también el vaso demuestra el fenómeno *espiritual* de la luz. Por eso quería conservar su fe en la transustanciación "del pensamiento en el fenómeno y del fenómeno en el pensamiento". También Hegel escribe en la carta el 24 de febrero de 1821 que no ha "*entendido nada*" de las muchas maquinaciones de los demás teóricos de la luz; pero que, tratándose de él, lo más importante era la comprensión y el seco fenómeno, y eso no hacía más que despertarle el apetito de comprender, es decir, de concebirlo espiritualmente. En verdad, Goethe llevó a cabo tal cosa (aunque él mismo no fuese consciente de ello) mediante su "sentido espiritual de la naturaleza", infundiendo en ésta un "soplo espiritual" y, en general, sólo eso es digno de consideración:[33]

> Encumbráis lo simple y abstracto, tal como muy exactamente llamáis al fenómeno originario; luego, mostráis de qué modo los fenómenos concretos nacen por el añadido de ulteriores influjos y circunstancias y cómo rigen el curso entero, de tal modo que la serie sucesiva de las condiciones avanza de las simples hasta las compuestas; y así jerarquizado, mediante ese análisis, lo confuso aparece en su propia claridad. Seguir la pista del fenómeno originario, liberarlo de las otras circunstancias, contingentes respecto de dicho fenómeno, concebirlo de modo abstracto, según denomináis semejante procedimiento, todo esto lo tengo por algo propio de un gran sentido espiritual por la naturaleza, tanto como aquel procedimiento lo es para lo que verdaderamente hay de científico en el conocimiento de este campo.[34]

Hegel interpretó el fenómeno originario de Goethe desde el punto de vista de la "esencia". El interés que pueda tener para el filósofo consiste en el hecho de que tal "preparado" –es decir, algo abstraído por el espíritu– sea aplicable con provecho a la filosofía:

33 Esta expresión, así como la precedente palabra "transustanciación", apunta, de un modo no casual, al mundo representado cristianamente, familiar a Hegel a lo largo de su vida, mientras que en la cuestión de la animación y de la metamorfosis Goethe se diferenció muy claramente de él.

34 *Briefe*, II, 36.

> Finalmente, si nuestro Absoluto, que al principio era como una ostra gris o enteramente negra –como gustéis–, fue llevado por nosotros hacia el aire y la luz, volviéndose codicioso de esos elementos, entonces necesitaremos instalar ventanas para conducirlo a la plena luz del día: nuestras sombras se convertirían en humo si quisiéramos trasplantarlas a la sociedad abigarrada y confusa de un mundo que las rechazara. En este punto nos beneficia en mucho el fenómeno originario de vuestra excelencia: en esa media luz, espiritual e inteligible por su simplicidad, visible y palpable por su carácter sensible, ambos mundos se saludan: el abstracto y la existencia aparente.[35]

Por tanto, el fenómeno originario de Goethe no es para Hegel una Idea, sino un ser intermediario entre lo espiritual y lo sensible, un mediador entre los conceptos puros y esenciales y los fenómenos contingentes del mundo sensible. Pero en las siguientes proposiciones Hegel ya no oculta su diferencia con Goethe, sino que la expresa de modo directo, y por eso el filósofo es todavía más claro:

> Ahora bien, cuando encuentro que V. E. desplaza el dominio de algo no investigable e inaccesible al lugar en que habitamos [...], desde el cual quisiéramos justificar y concebir –e incluso, como se dice, probar, deducir, construir, etc.– vuestras intelecciones y fenómenos originarios, entonces yo sé que V. E., aunque no nos agradezca por algo que hasta puede combatir, en vuestras concepciones, el epíteto de filosofía natural, nos permitiera partir, con tolerancia, de su dominio, tal como inocentemente lo hacemos a nuestro modo. Pero no siempre aquello que contradice vuestras opiniones es lo peor, y puedo confiar en que V. E. reconozca la índole de la naturaleza humana, por la cual si alguien hace algo que valga la pena, los otros se apresuran a pretender que también ellos han hecho alguna cosa que les es propia. Pero, sin embargo, nosotros –los filósofos– compartimos con V. E. una enemiga común, a saber, la metafísica.

De ese modo, lo que tienen en común parece reducirse, en último término, a la defensa contra un contrincante común: la negación de aquella "mala y condenada metafísica" del físico (Newton), que, en lugar de penetrar en un concepto concreto, sometía los hechos empíricos a reglas abstractas. En su carta de respuesta, la circunstancia de que Goethe –pese a su sensibilidad

35 *Briefe*, II, 37.

por la "significativa aprobación" de un "hombre tan importante"– no hubiera reaccionado frente a la reserva hegeliana al reconocimiento de sus intenciones y resultados sólo está indicada en la frase en que se refiere a la "conducta amistosa" que Hegel tuvo respecto del fenómeno originario.

Sin embargo, en dos cartas anteriores su diferencia metódica parece abrir un abismo infranqueable. En 1807, a propósito de la teoría de los colores de Goethe, Hegel le escribió a Schelling:

> He visto una parte de la misma; por odio contra el pensamiento en virtud del cual los demás desprestigiaron la cuestión, se atuvo por completo a lo empírico, en vez de pasar, por encima de la cosa, al otro aspecto de ésta, al concepto, que sólo así llega a relucir.[36]

Lo que Hegel designa aquí como mero relucir del concepto para Goethe significaba la revelación no falsificada de los fenómenos; la prueba hegeliana de la existencia de Dios, en cambio, le parecía ser "anacrónica"[37] y sus construcciones dialécticas simples desmanes. En 1812, en relación con un pasaje del prólogo a la *Fenomenología* de Hegel, en que éste caracterizaba las fases del desarrollo de los vegetales, desde el capullo a las flores y al fruto, como una especie de superación dialéctica, escribe:

> No es posible decir algo más monstruoso. Querer aniquilar la realidad eterna de la naturaleza por una mala broma sofística me parece enteramente indigno de un hombre razonable. Si el empirista que piensa en lo terrenal está ciego para las ideas, uno podría lamentarlo por él, y se le dejaría obrar de acuerdo con su modo de ser, pues de sus esfuerzos sería factible extraer mucho de beneficioso. Pero cuando un pensador eminente penetra en alguna idea y sabe muy bien lo valiosa que ella es en sí y para sí misma y conoce la alta significación que tiene al expresar un procedimiento maravilloso de la naturaleza, y si, no obstante eso, semejante pensador bromea con ella, caricaturizándola sofísticamente y negándola y aniquilándola por palabras y frases que artificialmente se anulan las unas a las otras, ya no sé qué podría decirse.[38]

El error de perspectiva que, desde su punto de vista, Goethe padece en relación con Hegel consiste en el hecho de que la "Idea", tal como la entendía

36 *Briefe*, 1, 94.
37 Conversación con Eckermann del 1 de septiembre de 1829.
38 Carta a Seebeck del 28 de noviembre de 1812. Cf. *Gespräche*, 1, 457.

Hegel, no podía expresar ningún "proceso natural", sino un proceso del espíritu. Por eso Hegel no concebía la razón de la *naturaleza* que, para él, era impotente –mientras que Goethe la consideraba omnipotente–, sino la razón de la *historia*. Por lo demás, Hegel estimaba que lo Absoluto en la historia del espíritu era el espíritu del *cristianismo*. El desacuerdo propiamente dicho entre Goethe y Hegel será palpable, por tanto, en el puesto que ambos ocuparon frente al cristianismo y a la historia.[39]

2. ROSA Y CRUZ

a. Goethe rechaza el vínculo hegeliano entre la razón y la cruz

En 1830, al cumplir 60 años, Hegel recibió de sus discípulos una medalla acuñada, que en el anverso mostraba la imagen de Hegel y en el reverso una representación alegórica: a la izquierda, una figura masculina sentada lee un libro; detrás de ella se encuentra una columna sobre la que se posa una lechuza; a la derecha hay una figura femenina que sostiene una cruz que sobresale por encima de ella; entre las dos figuras se halla, vuelto hacia el que está sentado, un genio desnudo, cuyo brazo levantado señala hacia la otra dirección, a la cruz. Los atributos *lechuza* y *cruz* no pueden despertar duda alguna acerca del sentido pensado en la representación: la figura central del genio es intermediaria entre la *filosofía* y la *teología*. Esta medalla, todavía existente en las colecciones de Goethe, le fue transferida a éste, por deseo de Hegel, a través de Zelter.[40] Sobre ella advertía Zelter: "La cabeza está bien y no carece de semejanza; pero el reverso no acaba de agradarme. ¿Quién me haría amar la cruz, aunque tuviera que soportarla?". Y cuando, después de la muerte de Hegel, Goethe recibió el ejemplar que le fuera dedicado, le escribió a Zelter, el 1 de junio de 1831: "El laudable perfil de la medalla está, en todo sentido, muy bien hecho… Del reverso no sé qué decir. Me parece abrir un abismo al que yo, en mi avance hacia una vida eterna, siempre le he dado la espalda". Zelter replicó: "El hecho de que la medalla de Hegel te incomode es algo que puedo imaginarme fácilmente, pues la he tenido durante bastante tiempo a mi lado; pero tú abrirías los ojos si tuvieses que revisar prolijamente el contenido de nuestro nuevo museo. ¡Límpi-

39 Véase en el próximo capítulo el punto v, § 2, b.

40 Cartas de Zelter a Goethe del 2 de diciembre de 1830, 14 de diciembre de 1830 y 19 de mayo de 1831.

das manos maestras se han manchado con figuras del peor gusto posible!". Después de seis meses, Goethe vuelve una vez más sobre su desagrado fundamental:

> No se sabe qué quiere decir. Yo entiendo que, en cuanto hombre y poeta, debo venerar y ornar la cruz, cosa que he probado en mis "estancias" (pienso en *Los Misterios*); pero que un filósofo, mediante el rodeo del fundamento originario e infundado del ser y del no-ser, conduzca a sus discípulos a esa árida *contignation*[41] es algo que no puede gustarme. Todo eso se puede obtener a bajo precio y expresarse mejor.

La incomodidad de Goethe no proviene de la exposición alegórica como tal ni de la alegoría cristiana; sin embargo, por ese tiempo había inventado un escudo de armas alegórico para Zelter, y tanto en *Los misterios* como en el *Wilhelmn Meister* y en *Fausto* usó "en tanto hombre y poeta" el simbolismo cristiano. Goethe objetaba el hecho de que sobre la medalla de Hegel se aplicara el símbolo cristiano de la cruz y que se abusara del mismo en un sentido filosófico, al poner la cruz en relación indirecta con la *razón*, en lugar de conservar la debida distancia entre la teología y la filosofía. Su carta continúa así:

> Poseo una medalla del siglo XVII con la imagen de un alto prelado romano; en el reverso están la teología y la filosofía, dos nobles mujeres enfrentadas: la relación es tan bella y está tan bien pensada, se expresa de un modo tan satisfactorio y amable, que yo oculto la figura para sólo mostrarla a alguien que me parezca digno de ella.

Pero además Goethe se opone por otro motivo a una cruz que predomine sobre todo: en su dureza y desnudez se enfrenta a lo "humano" y "racional", de lo que no se puede prescindir.[42] Una semana después de recibir la medalla de Hegel, y en relación con su modelo para la de Zelter, escribe: "Una liviana crucecita honorífica siempre es algo placentero en la vida; el pesado madero del martirio, en cambio, es lo más enojoso que existe bajo el sol: ningún hombre razonable debería esforzarse por exhumarlo y enarbolarlo". Sin embargo, a los 82 años de edad, se tiene el derecho de permitir el continuo cambio, "en nombre de Dios, del amado y enojoso mundo

41 La palabra deriva del latín *contignatio* y significa literalmente unir dos cosas diferentes mediante un travesaño.

42 Carta de Goethe a Zelter del 1 de junio de 1831.

en su alocada vida a través de muchos milenios".[43] El rechazo goetheano de entonces por el escudo de Zelter, así como la proximidad temporal de esta advertencia sobre el desacuerdo con la medalla de Hegel hacen verosímil que también esa actitud esté en conexión con aquella cruz que, contra toda razón, estaba enarbolada en la medalla de Hegel, con el fin de ser intermediaria, a través de un genio, con la filosofía. Goethe se sublevó ante semejante establecimiento del cristianismo en la filosofía. En una conversación con Eckermann del 4 de febrero de 1829 dice, refiriéndose al filósofo Schubarth:

> Así como Hegel, también él introduce la religión cristiana en la filosofía, la cual, sin embargo, no tiene nada que ver con ella. La religión cristiana es, por sí misma, un ser poderoso: por esa religión, de tiempo en tiempo, la humanidad caída y doliente se ha podido levantar; y, en cuanto se le concede esa eficacia, se la eleva por encima de cualquier filosofía y no necesita apoyarse en ella. Tampoco al filósofo le es necesaria la autoridad de la religión para probar ciertas doctrinas, tales como, por ejemplo, la de una eterna continuidad.

Y, a su vez, un diálogo con el canciller Müller atestigua la misma posición, partiendo del motivo de la confesión de fe de un "creyente en el pensar".[44] Pero a la esencia prevaleciente y ambigua de la filosofía hegeliana le pertenece el hecho de ser una filosofía del espíritu, basada en el *Logos* cristiano; de ser, en general, una *teología filosófica*. La imagen de este vínculo entre la razón, la filosofía y la teología de la cruz está en la conocida proposición del prólogo a la *Filosofía del derecho*, en la que Hegel dice que la razón es una "rosa en la cruz del presente".[45] Tal imagen no tiene, por cierto, ninguna conexión inmediata con la figura alegórica de la medalla de Hegel, que sólo muestra una cruz y no una rosa; pero en todo caso caracteriza la concepción hegeliana referida a la unidad de la razón filosófica con la cruz cristiana.

Lasson ha interpretado de modo exhaustivo la proposición de Hegel; sin embargo, hizo desaparecer el sentido teológico de la cruz dentro de una "escisión" general reconciliada por la razón, aunque él mismo señala la conexión de la imagen hegeliana con la secta de los Rosacruces,[46] con el escudo de Lutero y con el propio luteranismo de Hegel y la celebración

43 Carta de Goethe a Zelter del 9 de junio de 1831.
44 *Gespräche*, IV, 283.
45 Cf. XI, 201 (2ª ed., p. 277).
46 Cf. Hegel, XVII, 227 y 403.

del tercer centenario de la Reforma (1817). Pero si la cruz *sólo* significase la dispersión del espíritu autoconsciente de la realidad actualmente existente, ¿por qué –se tendría que objetar a la interpretación de Lasson– Hegel, precisamente en pasaje tan destacado, designa esa escisión con el concepto cristiano fundamental de la cruz? Como es manifiesto, porque entendió de antemano tanto la escisión como la conciliación desde un punto de vista *histórico*-espiritual, dentro del pensamiento de la muerte de Cristo en la cruz, aunque desde el comienzo haya concebido el "espíritu" del cristianismo de modo filosófico. La razón no es una rosa en la cruz del presente por el hecho de que toda escisión aspire, desde su más íntima esencia, a la conciliación, sino porque el dolor de la escisión y la conciliación acontecieron originariamente de modo histórico en la Pasión de Dios.[47] La repugnancia que Goethe sentía por la *contignation* de Hegel es tanto más notable por cuanto en *Los misterios*, para concretar sensiblemente la idea de lo "humano-puro", el mismo Goethe empleó la imagen de una cruz coronada por espinas de rosas.

b. El vínculo goetheano de la humanidad con la cruz

El contenido del poema es, brevemente expuesto, el siguiente: un joven fraile se pierde en la montaña y llega por fin a un convento, sobre cuya

47 En su interpretación, Lasson parte del falso supuesto de que también la medalla de Hegel representa una rosa en medio de una cruz. Semejante error pudo haber surgido por el hecho de que Lasson no vio ni el original ni la copia de la medalla. Además, en su crítica a las manifestaciones de Goethe y Zelter, discute el sentido teológico de la cruz. La superación del sentido religioso en el filósofo es comprensible, porque Lasson mismo, en su doble condición de pastor y de hegeliano, se basaba de antemano en el cristianismo filosófico de Hegel. Por tanto, la circunstancia de que la "más profunda" concepción de la relación entre la filosofía y la teología se halle en Hegel no constituye para él problema alguno. Luego, si se admitiese que la cruz fuera un símbolo teológico, la rosa en medio de la cruz del presente significaría "que la filosofía se identifica con la teología, y que sería, por decirlo así, su glorificación y plenitud, mientras que las dos figuras de mujeres, a las que Goethe se refería, no tienen entre sí otra relación que la de quedar eternamente 'enfrentadas'". Para Lasson, tal contraposición constituye a priori un defecto, porque él participaba de la idea hegeliana de la mediación. También se equivoca Lasson cuando afirma que el escudo de Lutero mostraba la imagen de una rosa "en medio de una cruz": tal error está en manifiesta conexión con su equivocación, cometida en el mismo sentido, en relación con la medalla de Hegel. En los dos casos, Lasson se basó en una interpretación de la proposición contenida en el prólogo a la *Filosofía del derecho*. Véase C. Lasson, *Beiträge zur Hegelforschung* [Contribución a la investigación de Hegel], 1909, pp. 43 y ss.; *Kreuz und Rose, ein Interpretationsversuch* [Rosa y Cruz. Una tentativa de interpretación].

puerta de acceso se halla el símbolo de una cruz coronada por espinas de rosas. En el convento se encuentran reunidos doce caballerescos monjes que antes, en el mundo, habían llevado una vida disipada. El jefe espiritual era un misterioso desconocido que llevaba el nombre de "Humanus". A diferencia de semejante encarnación de una humanidad pura y universal, los otros doce representan, en cada caso, naciones y religiones particulares, con modos propios y diferentes de pensar y de sentir. Mediante su vida en común, bajo la dirección de Humanus, también se les ha comunicado a ellos el espíritu uno y abarcador de Humanus. Ahora bien: éste los quiere abandonar. Después de haberlos cultivado a todos, su presencia ya no era necesaria.

Por tanto, la religión de la humanidad no es una religión particular entre otras; tampoco consiste en la mera indistinción de religiones diferentes, como ocurría en la parábola de Lessing, sino que significaba la "eterna duración de una situación humana más encumbrada". No obstante, según la propia aclaración de Goethe, la Rosa cruz tiene relación con el acontecer cristiano de la Semana Santa. Al suavizar la dureza teológica de la cruz cristiana, convirtiéndola en el elevado símbolo de la pura humanidad, Goethe le prestó "un sentido por completo nuevo" a esa creencia compartida "por medio mundo". Las rosas acompañan el "áspero madero" con delicadeza. Ninguna palabra explicativa rodea el símbolo; antes bien, su sentido debe resultar misteriosamente visible, y, como en el *Fausto*, también aquí ha de seguir siendo un "enigma revelado". El misterio humano de la cruz cristiana está interpretado por la "palabra difícilmente inteligible" de una autoliberación, cumplida a través de la superación de uno mismo. El humano Viernes Santo de Goethe contiene un "muere y llega a ser". Luego, tanto Goethe como Hegel humanizaron o espiritualizaron, según los casos, la teología luterana de la cruz e interpretaron el escudo de Lutero y el de los Rosacruces de una manera mundana.

La diferencia en la aplicación del mismo símbolo es, sin embargo, la siguiente: en Goethe la imagen siguió siendo un misterio inabarcable por la palabra; en Hegel constituyó el modo de volver sensible una relación sólo captable por conceptos. Goethe superó el cristianismo por la humanidad, y los misterios revelan el ser de lo "puramente humano"; Hegel rebasó el cristianismo por la razón, que, como el *Logos* cristiano, es lo "Absoluto". Goethe permitió que la rosa de la humanidad se enroscara libremente en la cruz, y la filosofía siguió estando frente a la teología; Hegel puso la rosa de la razón en medio de la cruz, y al pensamiento filosófico se debió incorporar las ideas dogmáticas de la teología. En la explicación goetheana de su poema, el suceso se sitúa en Semana Santa;

pero la festividad de la muerte en la cruz y la resurrección de Cristo sólo significaban para él un "sello" que confirmaba una situación humana más elevada. La filosofía de Hegel pretendió romper el sello del acontecimiento histórico de la Semana Santa, en cuanto a partir de un "Viernes Santo", para él "especulativo", y de la dogmática cristiana llegó a una filosofía de la religión, en la que la Pasión cristiana se identificaba con la idea de la libertad suprema y la teología cristiana con la filosofía.[48] Goethe rechazó, desde el fondo, semejante vinculación. Justamente porque "en cuanto hombre y poeta sabía venerar la cruz cristiana" se resistió al rodeo del filósofo, que no mostraba veneración ni por la fe cristiana ni por la razón del hombre.

c. El sentido luterano de la rosa y de la cruz

Comparado con el sentido originariamente luterano de la rosa y de la cruz, la diferencia entre Hegel y Goethe en lo que respecta al puesto que ocuparon dentro del cristianismo es insignificante. El sentido del escudo de Lutero, que representa una cruz negra en medio de un corazón rodeado de rosas blancas, se desprende de su inscripción: "El corazón de Cristo se abre a las rosas, aun en medio de la cruz". Lutero explicó el estricto significado de su escudo en una carta de 1530, dirigida a Lazarus Spengler:

> Puesto que deseáis saber si mi sello es acertado, os quiero anunciar, en buena sociedad, las primeras ideas que quise imprimir en el mismo, como signo de mi teología. Debía ser una cruz negra en medio del corazón que mantiene su color natural, con el fin de que yo mismo recuerde que la fe en el Crucificado nos da la bienaventuranza. En efecto, si se cree de corazón, se es justo. Aunque sea una cruz negra, que mortifica y hace daño, deja el corazón en su color: no corrompe la naturaleza, es decir, no la mata, sino que la conserva viviente. *Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi.* Pero semejante corazón debe estar en medio de una rosa blanca y atestiguar que la fe da alegría, consuelo y paz. Y puesto que es una rosa blanca y jubilosa, no proporciona paz y alegría de modo mundano: por eso, la rosa debe ser blanca y no roja, pues el color blanco es el de los espíritus y el de todos los ángeles. Tal rosa está en un campo color de cielo, porque esa alegría muestra, en el espíritu y en la fe, el comienzo de la alegría celestial, que ya está comprendida y abrazada por la esperanza, aunque todavía no manifestada.

48 I, 2ª ed., 153; XII, 235; XVII, 111 y ss.; *Enc.* § 482.

En una hoja de 1543, que acompañaba el escudo, reunió todo eso en una antítesis, y dijo: "Puesto que Adán (que es pecador) vive, la muerte devora a la vida. Pero cuando Cristo (que es justo) muere, la vida devora a la muerte".

Esta interpretación cristiana de la cruz y la rosa se opone tanto a la transformación racional de Hegel como a la humana de Goethe. En efecto, el corazón del cristiano se acuesta, paradójicamente, en un lecho de rosas cuando, al seguir a Cristo, acepta la cruz de la Pasión, y de ese modo está "bajo" la cruz. Ésta, cristianamente entendida, no se halla suavizada por la humanidad ni tampoco contiene la rosa, como centro racional, sino que es tan antihumana y antirracional como, en general, lo es Cristo respecto del hombre natural, es decir, de Adán. Por eso sólo se puede hablar en un sentido muy atenuado del protestantismo de Hegel y de Goethe.

d. El "protestantismo" de Hegel y de Goethe

El protestantismo de Hegel consiste en el hecho de que entendió el principio del espíritu, y con ello de la libertad, como el desarrollo y la plenitud conceptuales del principio luterano basado en la certeza de la fe.[49] Identificó directamente el saber de la razón con la fe: "Ese saber ha sido llamado fe. No se trata de una fe histórica (es decir, exteriormente objetiva). Nosotros, luteranos –lo soy yo y quiero seguir siéndolo–, sólo tenemos aquella fe originaria".[50] Hegel se reconocía como protestante por esa fe racional que sabe que el hombre, en su relación inmediata con Dios, tiene el destino de la libertad. De ese modo mediatizaba el contraste decisivo que justamente Lutero había propuesto de manera tan radical entre la fe y la razón. En última instancia, para Hegel el protestantismo era idéntico a la "intelección y la cultura universal" lograda por su obra. "Las universidades y las escuelas son nuestras iglesias": en este punto está su esencial contraposición con el catolicismo.

Tanto Hegel como Goethe consideraron la Reforma como una liberación de las "cadenas de las limitaciones espirituales", mientras que para Lutero era la renovación del verdadero cristianismo. En el último año de su vida, hablando acerca de la Reforma, Goethe dijo: "Volvemos a tener la valentía de estar con pie firme en la tierra de Dios y de sentirnos orgullosos de nuestra naturaleza humana, divinamente dotada".[51] Ni Hegel ni Goe-

49 VIII, 2ª ed., 19; cf. IX, 416 y ss., y 437; XV, 262.

50 VIII, 89, y la conclusión del § 552 de la *Enc.*; cf. para este punto el discurso de Hegel, pronunciado en la conmemoración de la Reforma: XVII, 318 y ss.

51 *Gespräche*, IV, 443; cf. la poesía sobre la conmemoración de la Reforma, 31 de octubre de 1817.

the han reflexionado sobre lo poco que un cristianismo tal –cuya significación consistía en sentirse, "en cuanto hombres, grandiosos y libres"– podía tener en común con el sentido originario del mismo. Goethe, en efecto, estableció la siguiente proposición: "Poco a poco, a partir de un cristianismo de la Palabra y de la fe, todos llegaremos a un cristianismo de la reflexión y de la acción". En este punto se inicia el camino que llevará de Hegel a Feuerbach y aun más lejos: hasta decisiones radicales. Los dos experimentos opuestos de Nietzsche y de Kierkegaard, realizados para volver a decidirse entre el paganismo y el cristianismo, constituyeron reacciones decisivas a ese cristianismo liberal, tal como fuera representado por Hegel y Goethe.

e. El paganismo cristiano de Goethe y el cristianismo filosófico de Hegel

Las declaraciones de Goethe sobre Cristo y el cristianismo se mueven, de un modo sorprendente, entre el pro y el contra. Semejante actitud no nace, sin embargo, de alguna oscura vacilación, sino de cierta ironía estimulante, sustraída a la alternativa. "Para mí, Cristo ha sido siempre un ser en extremo significativo; pero problemático",[52] observación ésta que, en boca de cualquier otro, sería la expresión de una cultura trivial, pero que en Goethe abarca todo un mundo de modos de pensar opuestos, mantenidos en equilibrio por su extraordinaria moderación.

A veces Goethe se caracteriza a sí mismo como un "decidido no-cristiano": para él el descubrimiento del movimiento de la Tierra alrededor del sol era más importante que la Biblia entera; otras veces se llamaba a sí mismo un cristiano verdadero, tal como Cristo lo había querido.[53] Junto a esa contradicción (en el mismo diálogo) se halla la siguiente observación: la pederastia griega es tan antigua como el hombre, pues yace en la naturaleza humana, aunque sea contra naturaleza, y la santidad del matrimonio cristiano es de inapreciable valor, aunque, en sentido propio, el matrimonio sea antinatural.

La tensa ambigüedad de las manifestaciones de Goethe sobre el cristianismo se extiende a través de sesenta años. Ya el fragmento de *Prometeo* de 1773 no sólo constituye un pronunciamiento contra los dioses, sino –como enseguida lo entendieron Jacobi y Lessing–[54] un ataque a la

52 *Gespräche*, IV, 283.

53 *Gespräche*, IV, 261; cf. la ingeniosa interpretación de F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 2ª ed., Berlín, 1930, Parte III, pp. 22 y s. y p. 34 [trad. esp.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

54 En relación con este punto, véase H. A. Korff, *Geist der Goethezeit* [El espíritu de la época de Goethe], I, 1923, pp. 275 y ss., y E. Seeberg, "Goethes Stellung zur Religion"

fe cristiana en Dios, al que siguió, en 1774, con el *Eterno judío*, otro ataque a la Iglesia y a los eclesiásticos. Un año más tarde, Goethe le respondía a Herder, con motivo de las *Aclaraciones al Nuevo Testamento* de este último, diciéndole que le agradecía ese "viviente montón de basuras" y que si la doctrina de Cristo no fuese una imagen que a él, en cuanto hombre, lo enfurecía, también le agradecería el objeto y no sólo el tratamiento herderiano del mismo. En 1781, al recibir la carta impresa de Lavater, le escribió: "Nunca había considerado y admirado con tanto gusto a tu Cristo como en estas cartas". El alma se eleva y se vuelve propicia para las más bellas contemplaciones cuando ve el modo como Lavater toma fervorosamente ese "vaso", "claro como el cristal", y lo llena hasta los bordes con su propia bebida rojísima, para sorberlo después a pequeños tragos:

> No te envidio esa dicha, pues sin ella serías miserable. Frente al deseo y al apetito de gozar todo en un *individuo* y junto a la imposibilidad de que un individuo te pueda bastar, es excelente el hecho de que, desde antiguos tiempos, nos haya quedado una imagen a la que puedas trasladarte tú mismo y que, al reflejarte en ella, te sea posible adorarte a ti mismo. Yo sólo podría hacerlo con injusticia y lo llamaría un robo –que no es conveniente a tus buenas obras– a la circunstancia de que arrancases, como si las usurparas, todas las preciosas plumas de las alas mil veces variadas de los pájaros que viven bajo el cielo, para ataviar de ese modo a tu ave del paraíso. Esto nos tiene que disgustar necesariamente y parecernos insoportable, porque nos declaramos discípulos de una sabiduría revelada a todos a través del hombre y por el hombre y, sin embargo, como hijos de Dios, lo adoramos en nosotros mismos y en todas sus criaturas. Sé bien que tú no puedes cambiar en este punto y que te mantendrás firme ante ti mismo; sin embargo, puesto que repetidamente predicas tu fe y tu doctrina, me parece necesario mostrarte, una y otra vez, la nuestra, entendida como la roca, venerada y subsistente, de la humanidad. Quizá tú y la cristiandad entera la hayáis recubierto alguna vez con las olas del mar propio de vosotros, pero sin poder sumergirla ni conmoverla en su profundidad.

Con mayor aspereza le escribió a Herder en 1788:

[La posición de Goethe acerca de la religión], *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* [Revista de historia eclesiástica], 1932, pp. 202 y ss.

> Para mí sigue siendo cierto que la fábula de Cristo es la causa por la cual el mundo podría durar otros diez minutos; pero a nadie le sería posible entender rectamente por qué se necesita tanta fuerza de saber, de inteligencia y de concepto, sea para defenderlo como para atacarlo. Ahora bien: las generaciones pasan; el individuo es una pobre cosa y, cualquiera sea el partido que adopte, el *todo* jamás será una *totalidad* y, de ese modo, el género humano oscilará entre semejantes bagatelas. Todo esto no significaría nada si no tuviese tan grande influjo sobre puntos que son esenciales al hombre.

Aproximadamente seis años más tarde, Goethe declaró en una conversación que, en virtud del renovado estudio de Homero, había sentido con plenitud qué indecible desgracia nos había acarreado la "locura judía": "Si jamás hubiéramos conocido las extravagancias orientales, y Homero hubiese seguido siendo nuestra Biblia, ¡qué otra sería la figura alcanzada por la humanidad!". Refiriéndose a la música sagrada de una Pasión, treinta años más tarde le escribió una carta a Zelter en la que decía:

> Quizá la "muerte de Jesús" te haya despertado en esta oportunidad una alegre Pascua: si los curas han sabido tomar tantas ventajas de este, el más deplorable de los sucesos; si también los pintores han pululado en el tratamiento de semejante tema, ¿por qué únicamente los músicos debían quedar excluidos de todo eso?

Cuatro años más tarde le escribía a Müller diciendo que compadecía a los predicadores, porque debían hablar sin tener nada que decir, ya que el objeto que tratan constituye una "gavilla de mieses trillada desde hace dos milenios". De la misma época procede la observación que le formulara a Zelter sobre la imagen del *Ecce Homo*: "Todo el que la mire se sentirá bien, puesto que verá ante sí a alguien que le va peor que a él". Y cuando cierta vez se le objetó su paganismo, replicó: "¿Pagano, yo? Hice ajusticiar a Margarita y morir de hambre a Otilia: ¿acaso para la gente no es eso algo suficientemente cristiano?".[55]

Pero el mismo Goethe, en la *Historia de la teoría de los colores*, con el título de "tradición" designa a la Biblia como el libro no sólo del pueblo

55 Carta a Herder de mayo de 1775; a Lavater del 22 de junio de 1781 (cf. la carta a A. von Stolberg del 17 de abril de 1823); a Herder, del 4 de septiembre de 1788; *Gespräche*, I, 202; a Zelter, del 28 de abril de 1824; a Müller, del 16 de agosto de 1828; a Zelter, del 18 de enero de 1829; *Gespräche*, II, 62.

judío, sino de los pueblos en general, porque la Biblia presentaba el destino de ese pueblo único como símbolo de todos los demás…

> Y en lo que se refiere al contenido, sólo habría que añadir poca cosa para que aún en nuestros días resultara completo. Si al Antiguo Testamento se le agregara un compendio tomado de Josefo, a fin de continuar la historia judía hasta la destrucción de Jerusalén; si, después de la historia de los Apóstoles, se intercalara una apretada exposición de la propagación del cristianismo y de la dispersión del judaísmo por el mundo […]; si frente a la revelación de Juan se presentara el resumen de la doctrina cristiana pura, es decir, según el sentido del Nuevo Testamento, para de ese modo aclarar e iluminar la confusa modalidad doctrinal de las Epístolas, esa obra merecería, en el presente, reconquistar su antigua jerarquía: la de regir no sólo como libro universal, sino también como biblioteca universal de los pueblos, y sería seguro que cuanto mayor fuese la altura a que los siglos llegaran en la cultura, tanto más podría ser utilizada, en parte como fundamento, en parte como instrumento de la educación; no por cierto para la de los hombres indiscretos, sino para la de los verdaderamente sabios.

Y, finalmente, en los *Años de viaje* (II, 1), Goethe consideró el cristianismo como la religión "final", porque constituye lo último y supremo que el hombre puede y tiene que alcanzar. Sólo el cristiano nos abre "la profundidad divina del dolor".

La fundamentación más ceñida de este punto no es en modo alguno cristiana: se aproxima mucho a lo que Nietzsche entendió por justificación dionisíaca de la vida. El cristianismo sobrepasa el antiguo paganismo de la vida porque también admite de modo positivo lo que en apariencia es contrario a la vida. Nos enseña lo repugnante, lo odioso y lo digno de ser evitado. Debemos reconocer el carácter divino de "la vileza y la pobreza, del escarnio y del desprecio, de la ignorancia y de la miseria, del dolor y de la muerte" e, incluso, se deben amar, como objetos provechosos, el pecado y el crimen. En el *Sátiro* identifica el cristianismo con la *naturaleza*: es al mismo tiempo "cosa originaria" y "no-cosa" o absurdo; constituye una unidad abarcadora de lo que en sí mismo se contradice. La vida –así reza el fragmento *Sobre la naturaleza*– es "su invención más bella" y la muerte, "su artificio para tener más vida". El nacimiento y la tumba son un único y eterno mar.

A partir de semejante concepto de Naturaleza-Dios, Goethe interpretó también la autenticidad de la Biblia y su verdad. El sol no es, para él, menos verdadero y vivificante que la aparición de Cristo:

> ¿Qué sería lo auténtico, fuera de lo que resulta del todo excelente y ligado en armonía con la naturaleza y la razón más puras y que todavía hoy contribuye a nuestro supremo desarrollo? ¿Y qué es lo inauténtico, fuera de lo absurdo, lo hueco y torpe, que no produce fruto alguno, al menos ninguno bueno? Si la autenticidad de un escrito bíblico tuviese que decidirse por el saber de que lo que se nos ha transmitido es verdadero, podríamos dudar, en algunos puntos, de la autenticidad de los Evangelios [...]. Sin embargo, considero que los cuatro son enteramente auténticos, pues en ellos se manifiesta el reflejo de la sublimidad que parte de la persona de Cristo, cuya índole tiene la divinidad propia de un Dios que ha aparecido, sólo una vez, en la Tierra. En caso de que se me preguntase si hay algo en mi naturaleza que le tributa veneración y adoración, diría: ¡Por cierto! Me doblego ante Él, que es la revelación divina del principio supremo de la moralidad. En caso de que se me preguntase si en mi naturaleza hay algo que reverencia al sol, diría también: ¡Por cierto! En efecto, el sol constituye igualmente una revelación de lo supremo y, en verdad, la más poderosa que nos sea permitido percibir a nosotros, hijos de la Tierra. Adoro en él la luz y las fuerzas generadoras de Dios: únicamente por ellas vivimos, existimos y somos, y, al par que nosotros, todos los vegetales y animales.[56]

Luego, podríamos caracterizar a Goethe como un decidido no-cristiano; pero, sin embargo, debemos al mismo tiempo cuidarnos de llamarlo pagano. Lo que él veneraba como divino era la fuerza creadora del todo del mundo, contra la cual nada podían las guerras, las pestes, las inundaciones y los incendios.[57] También Cristo –cuya doctrina extendió el dominio de cuanto es digno de veneración hasta abarcar lo que sería digno de ser evitado– pertenece a ese mundo dionisíaco de lo que se destruye a sí mismo y renace desde sí mismo. Las siguientes palabras, pronunciadas por Goethe en el último mes de su vida, en ocasión de las *Bacantes* de Eurípides, suenan como una extraña anticipación de la idea de Nietzsche acerca de un Dionysos crucificado: la tragedia ofrece la más fecunda comparación entre una representación dramática moderna de la divinidad sufriente de Cristo y la representación antigua de un dolor semejante, y que se realiza del modo más poderoso posible en Dionysos.[58]

56 *Gespräche*, IV, 441 y s.
57 *Gespräche*, IV, 334.
58 *Gespräche*, IV, 435; cf. Nietzsche, *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], aforismo 1052.

La íntima coherencia de semejante manifestación puede medirse por el hecho de que ya en el *Eterno judío*, un Cristo típico del *Sturm und Drang*, está harto de ver tantas cruces, y dice estas palabras no-cristianas:

> ¡Oh mundo pleno de maravillosa confusión, lleno de espíritu y de orden, de indolente error; tú, anillo y cadena de dicha y dolor; tú, madre que me generas para la tumba! Aunque parezca extraordinario, si hubiese estado presente en el momento de la creación, no te hubiera entendido del todo.

La actitud libre y remisa de Goethe frente al cristianismo, sustentada en el hecho de que lo "sentía tan rectamente",[59] se vuelve trivial y se destiñe al convertirse en lugar común de las personas cultas del siglo XIX. Ellas creían poder apoyarse en Goethe; pero, sin embargo, consideraban que en su propia mediocridad estaba el justo medio y el sentido de la medida. Una expresión característica del *juste-milieu* del mundo culto de la burguesía cristiana se encuentra, todavía durante la Primera Guerra Mundial, en la siguiente fórmula preferida: "Homero y la Biblia" –ambos libros debían llevarse en la mochila–. Tal humanismo, cristianamente coloreado, caracterizó hasta hace pocos años los discursos, más o menos libres desde el punto de vista de la religión, de los directores de escuela y de los pastores protestantes. Cuando se hablaba de un texto bíblico cualquiera se lo explicaba con sentencias de Humboldt, Schiller y Goethe. Overbeck describió semejante situación con acierto:

> Una modalidad del cristianismo actual, en su modo de darse en el mundo, consiste en el hecho de que en el mundo moderno no puede surgir ningún hombre importante como Anti-Cristo, sin apelar con predilección al cristianismo. Entre los cristianos de observancia moderna, tendrían que admitirse a Goethe y Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche y también a los sucesores de ellos [...]. De hecho, nos hemos alejado a tal punto del cristianismo que todos aquellos grandes señores nos parecen más dignos de confianza como devotos cristianos que como desertores del cristianismo. Nadie se declararía con entusiasmo partidario del cristianismo moderno si para probar la interpretación de esas personalidades sólo hubiese que picotear

59 Acerca de la cristiandad de Goethe, cf. F. Overbeck, *Christentum and Kultur* [Cristianismo y cultura], Basilea, 1919, pp. 142 y ss.

en sus escritos para sacar de ellos los "cálidos" acentos del reconocimiento del cristianismo.[60]

Hegel nunca entendió su "concepto" del cristianismo como negación, sino como justificación del contenido espiritual de la religión absoluta. La doctrina cristiana de la pasión y la redención también era decisiva, según él, para la especulación. En vano buscaríamos en sus obras y sus cartas ocurrencias irónicas contra el cristianismo; y sólo polemizaba, cuando ello ocurría, contra la modalidad impertinente, propia de determinadas direcciones teológicas, de ofrecer representaciones sin concepto. Particularmente en su vejez tuvo en cuenta, de modo expreso, la cristiandad de su filosofía.[61] Su biógrafo pudo caracterizar justamente la filosofía de Hegel como una "definición permanente de Dios": hasta ese punto dicha filosofía se apoyaba sobre la base histórica de la religión cristiana.

Cuanto más unívoca era para Hegel mismo su mediación entre la filosofía y el cristianismo, tanto más ambigua se tornaba esa mediación, pues ella constituía, precisamente, el punto flaco. Cuando sucumbió el carácter de mediación, el factor de la crítica, que ya se hallaba en la justificación de Hegel, se volvió autónomo y libre. Y dado que la ambigüedad, que en Hegel yace en la "suspensión" conceptual de la representación religiosa, podía ser interpretada según dos aspectos, pudo ocurrir que la crítica tomara su punto de partida en la *justificación* de aquél. Sobre la base de la mediación hegeliana entre la filosofía y el cristianismo, esa crítica se esforzó por diferenciar los dos aspectos, y exigió una decisión. La coherencia de tal procedimiento se presenta en la crítica de la religión que conduce desde Strauss, pasando por Feuerbach, a Bruno Bauer y a Kierkegaard.[62] Por ese camino se revela, junto a la crisis de la filosofía hegeliana, una crisis del cristianismo.

Hegel no llegó a ver la crisis peculiar de la historia del cristianismo; Goethe, en cambio, alrededor de 1830, la tuvo claramente ante sus ojos. En efecto: o había que atenerse a la fe en la tradición, sin admitir su crítica, o rendirse a la crítica, y con ello renunciar a la fe. Una tercera posición era impensable. "La humanidad se halla metida en una crisis religiosa: no sé cómo la atravesará; pero tendrá que ser, y será, atravesada."[63] Ambos, en cambio, sintieron la crisis política del mismo modo. El impulso externo provino de la revolución de julio.

60 W. Nigg, *F. Overbeck*, Munich, 1931, p. 58.
61 XVII, 111 y ss.; cf. K. Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], pp. 400 y s.
62 Véase la Parte II, cap. V.
63 *Gespräche*, IV, 283.

f. El fin del mundo consumado por Goethe y Hegel

En 1829, en una conversación sobre la situación de Europa, Goethe le dijo al polaco Odynic que el siglo XIX

> [...] no era la simple continuación del anterior, sino que parecía destinado a comenzar una nueva era. En efecto, acontecimientos tan grandes como los que conmovieron el mundo en los primeros años de este siglo no podían quedar desprovistos de las grandiosas consecuencias correspondientes a ellos, aunque semejantes resultados crecieran y maduraran lentamente, como el trigo de sus semillas.[64]

Goethe no las esperaba antes del otoño del siglo. La consecuencia más próxima estuvo en la revolución de julio de 1830, que conmovió a toda Europa y obligó a reflexionar a todos los contemporáneos. Immermann pensaba que no se la podía explicar por una necesidad física, sino sólo por un impulso y un entusiasmo espirituales semejantes a los de un movimiento religioso, aunque el agente, en lugar de la fe, haya sido lo "político". Con mayor sobriedad, L. von Stein la caracterizó como el gran acto a través del cual la sociedad industrial alcanzó el poder. Las verdades sociales, a las que procuró validez, eran en general europeas, y la duda que se vinculaba con el triunfo de la clase burguesa concernía, en cambio, a la civilización en general. Antes que nadie, Niebuhr sintió la revolución como epocal. En su profundamente resignado prólogo a la segunda edición de la segunda parte de la *Historia romana*, del 5 de octubre de 1830, advirtió que "toda alegre relación" estaba amenazada por una destrucción semejante a la que el mundo romano experimentó alrededor del siglo III: aniquilación del bienestar, de la libertad, de la cultura, de la ciencia. Y Goethe le dio la razón, al profetizar una futura barbarie; incluso ésta se hallaba allí: "ya estamos en medio de ella".[65]

La significación sintomática de la revolución de julio consiste en haber mostrado que el abismo abierto por la gran Revolución Francesa sólo se había cerrado en apariencia, pues en realidad sólo nos encontramos en el comienzo de toda una "época de revoluciones", en las que la masa alcan-

64 *Gespräche*, IV, 152. Todavía más claramente se expresó Metternich después del Congreso de Viena: "Mi pensamiento más secreto es que la vieja Europa está en el comienzo de su fin. Decidido a sucumbir con ella, sabré cumplir con mi deber. Por otra parte, la nueva Europa está todavía en devenir: entre el fin y el comienzo habrá un caos".

65 *Gespräche*, IV, 317 y 353, y carta a Adele Schopenhauer del 10 de enero de 1831. Para la caracterización del año 1830, cf. Dilthey, *Ges. Schr.* [Obras completas], XI, 219.

zará, frente a las otras clases sociales, un poder político propio.[66] El canciller Müller nos informa acerca de una conversación con Goethe, en la cual éste le había declarado que sólo se podía calmar ante la nueva crisis porque veía en ella "el ejercicio intelectual más grande" que se le podría haber dado al final de su vida.[67] Algunos meses más tarde, Goethe le escribió a Zelter diciéndole que se admiraba por el hecho de que después de cuarenta años se volviese a renovar el antiguo tumulto. Toda la prudencia de los poderes todavía vigentes consistía en volver inofensivos los paroxismos singulares: "Sobrepasémoslos: así nos apaciguaremos por un rato. Más no digo".[68] Lo más inconveniente de esta revolución estaba en que ella había querido "aspirar de modo inmediato a lo incondicionado […] dentro de este mundo por completo condicionado".[69] Él mismo encontraba su liberación en el estudio de la naturaleza, que permanecía constante en medio de todas las variaciones. Cuando Eckermann le quiso trasmitir las primeras noticias de la revolución, Goethe lo interrumpió exclamando: "Pues bien ¿qué piensa usted de ese gran acontecimiento? El volcán ha entrado en erupción: todo está en llamas y, además, no se trata de un debate a puertas cerradas". Pero, para asombro de Eckermann, al referirse a ese acontecimiento no pensaba en sucesos políticos, sino en una discusión mantenida en la Academia de París y que concernía a los métodos de la investigación científica de la naturaleza.[70]

Goethe reconoció claramente que, alrededor de 1830, en virtud de la nivelación democrática y de la industrialización, el mundo había comenzado a ser otra cosa. El 23 de octubre de 1828 le decía a Eckermann, refiriéndose a la humanidad: "Veo llegar la época en que Dios ya no encontrará alegría en ella y tendrá que volver a mezclar todas las cosas para alcanzar una creación rejuvenecida". La base de la sociedad burguesa y su sociabilidad le parecía estar destruida y consideraba los escritos de Saint-Simon como el ingenioso proyecto de una aniquilación radical del orden vigente. Todo cuanto le llegaba de Francia, en lo concerniente a lo literario, le parecía corresponder a una "literatura de la desesperación", que presenta al lector todo lo contrario de lo que se debería presentarle al hombre para procurarle alguna ventaja.[71] "Su ocupación satánica consiste en

66 Cf. J. Burckhardt, *Ges. Schr.*, VII, pp. 420 y ss., y A. de Tocqueville, *Autorität und Freiheit* [Autoridad y libertad], Zurich, 1935, pp. 169 y ss.

67 *Gespräche*, IV, 291.

68 Carta a Zelter del 5 de octubre de 1830.

69 *Maximen und Reflexionen*, N° 961.

70 Conversación con Eckermann y Soret del 2 de julio de 1830; *Gespräche*, IV, 290; V, 175.

71 Carta a Zelter del 18 de junio de 1831.

empujar hasta los límites de lo imposible, hacia lo feo, lo espantoso, lo triste, lo indigno, lo que nada vale, con toda su ralea de perversidades." Ahora todo debe ser *ultra* y "trascendido", tanto en el pensar como en el obrar. "Nadie se conoce más; nadie concibe el elemento en que se mueve y actúa; nadie conoce la materia que elabora. No se puede hablar de la pura simplicidad, pues también hay bastantes tonterías simples." La humanidad moderna compite y cultiva en exceso todo lo que le permite quedar en la mediocridad, volviéndose extremista y vulgar.[72] El último documento referido a su visión del movimiento de la época figura en una carta a W. von Humboldt, en la cual anuncia la terminación de la segunda parte del *Fausto*, con las siguientes palabras:

> Es indudable que me haría infinitamente feliz dedicar y trasmitir esta broma muy seria a los dignos amigos dispersos a lo largo de mi vida; y, si oyese la réplica de ellos, les quedaría reconocido con agradecimiento. Pero el día de hoy es realmente tan absurdo y confuso que me convenzo de que mis honestos esfuerzos, largo tiempo perseguidos, por llegar a ese extraño edificio estuvieron mal recompensados; y, arrastrados a la playa, yacen allí como restos destruidos de un naufragio: la arena de las horas los recubre. Sobre el mundo imperan doctrinas confusas de un obrar también confuso, y yo no podría hacer nada más urgente que acrecentar todo cuanto está y sigue estando en mí para reformar mis cualidades, tal como usted, digno amigo, lo ha hecho en su castillo.

Con esas palabras, llenas de maravillosa decisión y serenidad, finalizó, cinco días antes de su muerte, la correspondencia de Goethe.

Hegel se irritó, tanto como Goethe, por la revolución de julio. Indignado y espantado advirtió la irrupción de nuevas desavenencias, y se opuso a ellas propugnando lo vigente, entendido como verdadera estabilidad. En su último escrito político de 1831, la *Crítica al proyecto inglés de reforma*, caracterizaba la voluntad de reformar como una "no obediencia por parte del denuedo de los de abajo". Acusado por el reproche de servilismo a la Iglesia y al Estado, le escribió a Goeschel, el 13 de diciembre de 1830:

> Actualmente el monstruoso interés político absorbe todos los demás atractivos: en esta crisis, todo lo que antes regía como valioso parece haberse vuelto problemático. La filosofía no puede oponerse a la ignorancia, a la violencia y a las malas pasiones de semejante ruidoso estré-

72 Carta a Zelter del 7 de junio de 1825; cf. *Gespräche*, III, 57 y 500 y ss.

pito, hasta el punto que creo que no podría penetrar en los vastos círculos de quienes se adaptan cómodamente a todo eso. A los fines de una pacificación, la filosofía debería tener conciencia de que sólo es para pocos.

Y en el prólogo a la segunda edición de la *Lógica* expresaba, como conclusión, el temor de que una época políticamente tan agitada no dejase espacio para el "estilo desapasionado del conocimiento pensante". Pocos días después de haber terminado el prólogo, enfermó de cólera y murió.

Mientras que a Goethe y a Hegel, rechazando "lo que trasciende", todavía les era posible fundamentar un mundo en el que el hombre podía encontrarse como en casa propia, sus discípulos inmediatos ya no lo encontraban como un medio familiar y, equivocadamente, vieron en el equilibrio de esos maestros el producto de una mera armonización.[73] El medio, del cual vivía la naturaleza en Goethe, y la mediación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard[74] en los extremos de la exterioridad y la interioridad, hasta que, finalmente, Nietzsche, mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la modernidad, quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura.

73 "Die 'Jugend ohne Goethe'" [La juventud sin Goethe], tal como M. Kommerell tituló una conferencia pronunciada en 1931, constituye un fenómeno que tiene cien años de historia. Ya alrededor de 1830 Goethe fue combatido y despreciado, rechazado e insultado por la "juventud". En el rechazo de una humanidad completa se encontraban contemporáneos tan dispares como W. Menzel y Börne, Schlegel y Novalis, Heine y Kierkegaard. Véase para este punto el hermoso tratamiento de V. Hehn sobre *Goethe und das Publikum* [Goethe y el público]; H. Maync, *Geschichte der deutschen Goethebiographie* [Historia de la biografía alemana de Goethe], Leipzig, 1914; P. Kluckhohn, *Goethe und die jungen Generationen* [Goethe y las jóvenes generaciones], Tubinga, 1932.

74 Para Kierkegaard, Hegel y Goethe sólo son "reyes titulares". Una anotación de su diario del 25 de agosto de 1836 dice: "si Goethe hubiese sido un tránsito hacia la antigüedad, ¿por qué la época no lo siguió? ¿Por qué la época no siguió a Hegel, cuando éste hizo lo mismo…? Porque ambos redujeron ese tránsito al desarrollo estético y especulativo; pero la evolución política tenía que vivir su evolución romántica, y por eso la nueva escuela romántica era enteramente política". H. Opel, "Kierkegaard und Goethe", en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], Nº 1, 1938, reunió en un artículo las declaraciones polémicas de Kierkegaard acerca de Goethe.

que todo lo vence" y como "destino originario y primero".[2] En ellos, también por primera vez, se menciona el "espíritu cósmico" que en cada configuración "tiene el sentido de sí mismo, más oscuro o más desarrollado, pero absoluto", y en cada pueblo expresa una "totalidad del vivir".[3] Sigue después la *Fenomenología*, entendida como la historia de la evolución de las manifestaciones del espíritu y de los grados de las configuraciones del saber; en esta oportunidad los pasos sistemáticos del pensar y las referencias históricas son tan poco separables que carecen de ordenación empíricamente determinada, pues se interpenetran.

La meta de esta construcción del movimiento dialéctico del espíritu, que vive en el elemento de la historia, es el "saber absoluto". Se alcanza por el camino del "recuerdo" de todos los espíritus que ya no son. Semejante camino, siempre presente, sobre el ser-sido de la historia del espíritu no es, en modo alguno, un rodeo que podría esquivarse, sino el único sendero transitable hacia la plenitud del saber. Lo Absoluto o el espíritu no sólo tiene una historia que le es externa –al modo como el hombre lleva vestiduras– sino que es, desde lo más íntimo, algo así como el movimiento o el desenvolverse de un ser que sólo es en cuanto llega a ser. En cuanto espíritu que se enajena y se recuerda progresivamente es, en sí mismo, histórico, aunque la dialéctica del devenir no desemboca en línea recta en lo infinito, sino que sigue un curso circular, de tal modo que el fin completa el comienzo. Cuando el espíritu, por este camino del progreso, alcanza *finalmente* su *pleno* ser y saber, es decir, la autoconciencia, se *consuma* su historia. Hegel realiza tal consumación en el sentido de una suprema plenitud, por la que todo lo acontecido y todo lo pensado hasta entonces se reúne en unidad; pero también la consuma en el sentido de llevarla a una terminación históricamente final, en la que la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma. Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad.

A partir del principio de la libertad del espíritu, Hegel construye la historia del mundo en relación con un fin realizado. En su filosofía de la historia, los pasos más importantes de la autoliberación del espíritu se hallan en el comienzo, es decir, en Oriente, y en el fin, o sea, en Occidente. El acontecer universal se inicia con los grandes imperios del antiguo Oriente, con China, India y Persia; continúa, a través del triunfo decisivo de los grie-

2 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], ed. Lasson, Leipzig, 1913, p. 74.

3 *Ibid.*, p. 409.

gos sobre los persas, con las formaciones estatales de Grecia y Roma, en el Mediterráneo, y finaliza con los imperios germano-cristianos de los nórdicos occidentales. "Europa es sin más Occidente" y "el fin de la historia universal", tal como Asia fue el Oriente y el comienzo.[4] El espíritu universal del mundo es el sol que sale en Oriente para ponerse en Occidente. En ese movimiento, el espíritu se educa para la libertad mediante duros combates. "Oriente sabía y sabe que sólo *uno* es libre; el mundo griego y romano, que *algunos* son libres; el mundo germánico sabe que *todos* son libres." La libertad peculiar del mundo germano-cristiano no consiste ya en el arbitrio de déspotas individuales, ni tampoco en la libertad de los griegos y los romanos, libres por nacimiento y condicionada por los esclavos, sino en la libertad de todo hombre cristiano. La historia de Oriente es la infancia del acontecer universal; la de los griegos y los romanos, la juventud y la virilidad, mientras que Hegel mismo, en medio del fin del mundo germano-cristiano, piensa en "la ancianidad del espíritu".

En Oriente, la sustancia espiritual se halla en estado de masa y de uniformidad; la esencia propia del mundo griego, en cambio, es la de la liberación individual del espíritu. Individuos singulares y significativos producen una riqueza multiforme de configuraciones plásticas y enseguida nos sentimos familiarizados con ellas, porque nos hallamos sobre la base del espíritu que, con independencia, se apropia de todo lo extraño. La vida griega constituye un verdadero "acto juvenil": Aquiles, el poético joven, lo inició, y Alejandro, el joven real, lo concluyó. En ambos aparece la más bella y libre individualidad, desarrollándose en lucha contra Troya y Asia. Grecia es, política y espiritualmente, un poder antiasiático, y como tal constituye el comienzo de Europa. A esta circunstancia corresponde también el carácter del paisaje, que no es el de un continente uniforme, pues ese país está disperso por las costas del mar, a lo largo de muchas islas y penínsulas. No encontramos, en este caso, el poder físico oriental; no hallamos *un* solo río capaz de ejercer funciones de vinculación y de sujeción, tales como el Ganges y el Indo, el Éufrates y el Tigris, sino una distribución muy diversa, que se adecua a la modalidad de los pueblos griegos y a la movilidad de su espíritu.[5]

Semejante país, pleno de espiritualidad y de formas individuales, sucumbió, sin embargo, porque le faltó unidad, es decir, careció del poder político de Roma, que por primera vez creó un Estado subsistente por sí mismo o una "universalidad política", enfrentada a la personalidad privada y a

4 IX, 97 y 102.
5 *Ibid.*, p. 234.

sus derechos.[6] El imperio romano, con su poder de organizar todo uniformemente, echó los fundamentos de la futura Europa y, desde el punto de vista político y cultural, penetró el mundo entero de entonces. El mundo de la cultura griega se movía, por todas partes, a lo largo de las calles romanas, sin lo cual el cristianismo no hubiera podido extenderse hasta el punto de convertirse en religión universal.

El límite interno, tanto del mundo griego como del romano, está en el hecho de que el espíritu de la antigüedad tenía un ciego *fatum* fuera de él mismo: de ese modo, las decisiones últimas estaban condicionadas desde afuera. Los griegos y los romanos, precisamente en todas las cuestiones "decisivas" de la vida, no interrogaban a su propia conciencia –que es la "cumbre de toda decisión"– sino a los oráculos y a los signos. Antes de Cristo el hombre no era todavía una personalidad plenamente existente por sí misma e infinitamente libre; en semejante grado histórico, su espíritu todavía no se había liberado a sí mismo, ni había llegado a ser un sí-mismo.[7]

Con la irrupción del cristianismo en el mundo pagano, el espíritu alcanzó definitiva liberación: "Con el ingreso del principio cristiano, la Tierra estuvo madura para el espíritu; el mundo fue circunnavegado y, para el europeo, se convirtió en una esfera". El mundo cristiano es un "mundo de plenitud", pues "el principio está realizado y, con ello, se ha completado el fin de los días".[8] Sólo el Dios cristiano es verdaderamente "espíritu" y, al mismo tiempo, Hombre; la sustancia espiritual se subjetiviza en un hombre histórico-individual. De ese modo, la unidad entre lo divino y lo humano llega, finalmente, a ser consciente; y al hombre, entendido como imagen de Dios, le fue posible la reconciliación. "Tal principio constituye el gozne del mundo, pues éste gira en torno de él. La historia va *hasta aquí y desde aquí*."[9] Por tanto, para Hegel la medida europea del tiempo no tiene, en modo alguno, un sentido condicionado temporalmente, sino un significado *histórico-absoluto*. En un instante decisivo, el mundo europeo se volvió cristiano de una vez para siempre.

La propagación de la fe en Cristo tuvo, necesariamente, consecuencias políticas: el Estado griego ya era, por cierto, un Estado de libertad (democrática); pero sólo lo fue en la libertad de la "dicha y del genio". Con el cristianismo emergió el principio de la libertad absoluta (monárquica), por el cual el hombre sabe que es idéntico al poder con el que él mismo

6 IX, p. 290.
7 *Ibid.*, pp. 248 y 263.
8 *Die germanische Welt* [El mundo germánico], ed. Lasson, Leipzig, 1920, pp. 762 y s.
9 IX, 331.

está en relación. La libertad griega se hallaba condicionada por los esclavos; la cristiana, en cambio, es infinita e incondicionada.

La historia del cristianismo constituye el despliegue del "poder infinito de la libre decisión",[10] en la cual ésta llega a su pleno desarrollo. Dicha historia se extiende desde la admisión de la fe cristiana por los pueblos germánicos, pasando por el dominio de la iglesia romano-católica, hasta la Reforma protestante, que por igual reconcilió a la Iglesia y el Estado, la conciencia moral y el derecho. Sólo Lutero confirió plena validez al hecho de que el hombre esté determinado por sí mismo a ser libre.[11] Las ulteriores consecuencias de la Reforma están en la Ilustración y, finalmente, en la Revolución Francesa. En efecto, la liberación de las conciencias individuales respecto de la autoridad universal del papa creó el supuesto sobre el cual la voluntad humana propia podía decidirse a erigir un Estado racional, cuyo principio estaba en la idea cristiana de libertad e igualdad. Mientras que para Lutero el contenido de la fe lo daba la revelación, el espíritu europeo, en cambio, por mediación de Rousseau, se dio a sí mismo el contenido de su voluntad en la Revolución Francesa.

En este último grado de la historia del espíritu europeo se produjo finalmente la "pura voluntad libre", que se quiere a sí misma y sabe qué quiere. De ese modo, por primera vez el hombre se puso "a la cabeza", y el acontecer del mundo se identificó con el pensamiento de la filosofía. La filosofía de la historia, cuyo principio es el "progreso de la conciencia de la libertad", se cierra con dicho suceso. *La llamada secularización del cristianismo originario* –de su espíritu y libertad– *no significa, pues, para Hegel, una condenable decadencia de su sentido primitivo, sino, por el contrario, la verdadera explicación de ese origen, a través de su realización positiva.*[12] Y como la historia del mundo cristiano es un movimiento de progreso que sobrepasa a la antigüedad, al mismo tiempo será la verdadera realización de los "anhelos" del mundo antiguo. El mundo grecorromano está "superado" en el cristiano-germánico, y por eso el concepto ontológico fundamental de Hegel se determina de doble manera: como Logos *griego* y como Logos *cristiano*. En cambio, estuvo totalmente fuera de su sentido histórico concreto la voluntad de volver a escindir el vínculo entre el mundo antiguo y el cristianismo, y retornar a un origen abstracto, que partiera "o" de Grecia "o" del cristianismo.[13]

10 *Ibid.*, pp. 332, 346.
11 *Ibid.*, p. 418.
12 Cf. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie...* [Historia evolutiva de la filosofía alemana más reciente], Berlín, 1843, pp. 304 y s.: "la meta de la historia (hegeliana) es la mundanización del cristianismo".
13 IX, p. 342.

El fundamento último para la construcción histórico-final de Hegel reside en su valoración absoluta del cristianismo, según cuya fe escatológica el fin y la plenitud de los tiempos apareció en Cristo. Puesto que Hegel ponía la esperanza cristiana del fin del mundo en el acontecer del mundo, y lo absoluto de la fe cristiana en la razón de la historia, al entender el gran acontecimiento último de la historia del mundo y del espíritu como la consumación del comienzo, Hegel no hacía otra cosa que ser consecuente. De hecho, la historia del "concepto" se cierra con Hegel, en tanto concibe la historia entera, recordándola "hasta aquí" y "desde aquí", como una realización plena de los tiempos. La circunstancia de que el acontecer empírico –que carece de principio y, por eso, de épocas– siga un curso sin comienzo ni fin no contradice lo anterior.

En esa conciencia histórica de la filosofía hegeliana no sólo se formaron sus discípulos y sucesores, sino también sus contrincantes. Incluso Burckhardt pensaba en el ámbito de la imagen histórica de Hegel, al limitarse conscientemente al mundo antiguo y cristiano, aunque supiese que el espíritu de la antigüedad ya no era el nuestro y que el afán moderno de lucro y de poder pugnaba por una interpretación de la vida independiente del cristianismo. A pesar de esa concepción y de su oposición a la construcción "racional" del mundo de Hegel, Burckhardt confirmaba la concepción histórico-final de aquél. El motivo último de las reflexiones de Burckhardt sobre la historia de Europa estaba en el conocimiento de que la "vieja Europa" se encaminaba al fin.

2. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-FINAL DE LAS FORMAS ABSOLUTAS DEL ESPÍRITU

a. Arte y religión

El principio de la consumación también domina la construcción de las tres formas absolutas del espíritu: el arte, la religión y la filosofía. En el dominio del arte, a las tres épocas de la historia universal corresponden las formas artísticas simbólicas, clásicas y cristiano-románticas.

Puesto que todo modo de intuir el mundo es "hijo de su tiempo", la verdadera seriedad del arte griego y del cristiano ha pasado. Tal fin del arte no constituye desdicha casual alguna: ella no lo asalta desde fuera, por necesidad de la época y de su sentido prosaico, sino que "el efecto y el progreso del arte mismo" se debe a que cuando "todo se ha exteriorizado" y ya no queda nada de interior y de oscuro que pugne por configurarse, el

arte se ha consumado. De ese modo, se desvanece el interés absoluto por el mismo:

> Ahora bien: si el arte ha revelado desde todos los aspectos las concepciones esenciales del mundo que se hallaban en su propio concepto, tanto como el ámbito concreto que pertenecía a esas concepciones, se desprenderá de ese contenido, siempre determinado para un pueblo en particular y para una época en particular, y la verdadera necesidad de volverlo a admitir sólo surgirá por la necesidad de dirigirse *contra* los contenidos hasta entonces vigentes, tal como, por ejemplo, en Grecia, Aristófanes se levantó contra sus contemporáneos y Luciano contra todo el pasado griego, y en Italia y España, en el ocaso de la Edad Media, Ariosto y Cervantes se volvieron contra la caballería.[14]

Pero en nuestra época, la cultura de la reflexión ha hecho completa *tabula rasa* con las formas sustanciales del arte.[15] "Aunque encontremos excelentes las imágenes griegas de los dioses y consideremos a Dios Padre, a Cristo y a María como expuestos de modo digno y acabado, eso en nada nos ayudará: ya no doblamos nuestras rodillas."[16] En nuestra época no pueden aparecer ni Homero ni Sófocles, ni Dante ni Shakespeare: "Lo que ha sido tan grandiosamente cantado y lo que se ha expresado tan libremente, ya ha sido expresado: son materias, modos de intuir y de concebir que ya fueron cantados. Sólo el presente es fresco; lo demás, marchito y mortecino".[17]

Pero no sólo perdieron interés los contenidos determinados del arte, sino que sus formas en general dejaron de ser una suprema necesidad del espíritu. El arte ya no rige para nosotros como el modo más alto de llevar la verdad a la existencia.[18] Tampoco sirve para nada la voluntad de volver a apropiarnos concepciones del mundo que pertenecen al pasado y volvernos, por ejemplo, católicos, como ha sucedido con muchos románticos que quisieron "afianzarse" en el catolicismo con el fin de fijar desde afuera su ánimo oscilante. "El artista no sólo debe tener necesidad de llegar a la pureza del

14 x/2, 2a ed., pp. 231 y s.; x/3, pp. 579 y s.; para este punto cf. B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, pp. 147 y ss.

15 *Ibid.*, p. 232; cf. Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], 1, 409.

16 x/1, 2a ed., p. 132; cf. x/2, p. 230; véase, además, B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [La teoría hegeliana de la religión y del arte], *op. cit.*, pp. 222 y ss.; *Die Auflösung der Religion in der Kunst* [La disolución de la religión en el arte].

17 x/2, 236.

18 x/1, 13 y ss., 132; cf. *Phänomenologie*, ed. Lasson, Leipzig, 1907, pp. 483 y s.

ánimo y no sólo debe tener que cuidarse de su propia salud espiritual: su alma grande y libre tiene que saber desde el comienzo [...] qué es, y ha de estar segura de sí misma y afirmarse en sí misma." En particular, el artista actual necesita un libre despliegue del espíritu, en el que toda

> superstición y creencia limitadas a formas determinadas de la intuición y de la exposición se refieren por decadencia a meros aspectos y motivos, de los cuales, al sobrepasarlos, se adueña el espíritu libre. Éste no ve en ellos ninguna condición, consagrada en sí y por sí, de los propios [...] modos de crear, y sólo les da valor por el contenido superior que se les atribuye al recrearlos de modo adecuado.[19]

En este trascenderse del arte por encima de sí mismo hay también un volverse del hombre hacia sí mismo; por eso el arte se despoja de toda limitación fijada en contenidos y formas determinados y alcanza su pleno fin. En el sentido de esa plenitud, Hegel interpreta el humor de la poesía de Jean Paul y la humanidad universal de Goethe, es decir, la libertad cósmica de este último frente a los cambiantes contenidos de un obrar momentáneo, y el carácter de confesión, propio de su producción literaria, cuyo santo es simplemente "Humanus":

> Con ello, el artista saca de sí mismo su propio contenido, y el espíritu humano, que contempla, reflexiona y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, se determina realmente a sí mismo, y nada de lo que puede haber de viviente en el pecho del hombre le será ya ajeno.[20]

Todo cuanto pueda ser familiar al hombre es objeto posible de un arte que, como éste, ha llegado a ser plenamente libre.

También la forma de la *religión* se aproxima al fin. La forma de su conciencia íntima sobrepasa, por cierto, a la conciencia sensible del arte; pero tampoco es la manera suprema por la cual el espíritu se hallaría en un medio que le sería familiar. Al término de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*,[21] Hegel plantea el problema de la situación empírica de la reli-

19 x/2, 233 y ss.

20 x/2, 235, 239 y s.; cf. Goethe, *Gespräche*, II, 51; III, 106, 493.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre filosofía de la religión*], ed. Lasson, Leipzig, 1929, III, 229 y ss. Esta observación final pesimista está fechada el 25 de agosto de 1821 y por tanto es aproximadamente de la misma época que la carta a Yxkull (Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], p. 304), en la que se expresa abiertamente la misma conciencia de la época.

gión cristiana en la época contemporánea, e interpreta los "signos de la época". En efecto, "podría ocurrírsenos" comparar nuestra época con el fin del mundo romano, en que lo racional se había refugiado en las formas del bienestar y del derecho privados, porque no existía una universalidad de la vida religiosa y política. El individuo de tales épocas abandona lo universal tal como es para no cuidarse más que de sí mismo. Sólo resta la concepción moral del mundo, el querer y el opinar propios en cada caso, sin contenido objetivo. Tal como entonces se había realizado una época, en nuestros días también podría haber sucedido lo mismo, y la justificación de la fe por el concepto se volvería entonces necesaria, porque las formas anteriores de la religión ya no tendrían vigencia. Podríamos preguntar: "¿qué tenemos todavía por verdadero, dentro de este contenido de la fe cristiana?". La clase de los eclesiásticos, cuya tarea es la de preservar la religión, ha decaído al pretender razonar y explicar la doctrina cristiana por motivos morales y mediante una historia externa. Pero si se trata la verdad del cristianismo de modo subjetivo e histórico, "todo se acaba" para dicha verdad. "La sal se vuelve sosa" y sólo resta una "ilustración" escéptica y la orgullosa esterilidad de los eruditos, que con tales reflexiones no sirven al pueblo ni lo educan. Así, pues, el cristianismo parece estar en decadencia; pero eso significaría concluir con una "disonancia".

Hegel no se aviene a ese conocimiento del puesto histórico del cristianismo, de modo que habla de la decadencia como de un "acontecimiento contingente" que sólo concierne al aspecto externo del mundo, del cual excluye la reconciliación esencial. Cómo "el presente temporal" encontraría la salida es algo que debe dejarse a cargo de ese presente mismo; para la filosofía, la disonancia carece de significación, pues ella establece un reino eterno de Dios, y el Espíritu Santo sigue viviendo en la comunidad de la filosofía que, en lugar de la clase sacerdotal, administra ahora la verdad.

Así como en el arte, también en la religión irrumpe la reflexión crítica, es decir, un pensar que no debe detenerse, sino cumplirse, porque es el "juez absoluto", ante el cual ha de someterse la verdad de la religión. Tal como el arte se convertía en *ciencia* del arte, la religión se vuelve *filosofía* de la religión, una vez que el espíritu pensante sobrepasa los grados de la fe inmediata y del mero entendimiento ilustrado.[22] La "superación" de la religión por la filosofía de la religión es, al mismo tiempo, un "refugio" de la religión en la filosofía. Al darles existencia conceptual a los sentimientos y a

22 X/1, 129 y ss.; cf. Marx, *op. cit.*, III, 165.

De acuerdo con esa construcción de las épocas, la historia hegeliana del espíritu no se cierra provisionalmente en algún lugar arbitrario: antes bien, queda definitiva y conscientemente "cerrada".[26] Debido a ese fundamento histórico, su forma lógica no es la del juicio, sino la de un "cierre conclusivo" (*Schluss*) o la de un nexo silogístico del principio con el fin. Tal cierre y conclusión (*Beschluss*) de la historia de la filosofía no es lo mismo que la clausura (*Schluss*) de la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*; es decir, no se trata de un contingente haber llegado hasta allí, sino de un estar en la "meta", y por eso mismo de un haber llegado al "*resultado*". Como Proclo, también Hegel ha cerrado conclusivamente el mundo del Logos *cristiano* en la absoluta totalidad de la Idea organizada de manera concreta, con lo cual cerró la totalidad de las tres épocas. Con relación a Proclo, advierte que la conciliación de todos los sistemas dentro de un sistema total que los abarca, sobrepasándolos, no es un mero eclecticismo, sino un "profundo conocimiento de la Idea", tal como ella tiene que ingresar "de tiempo en tiempo", es decir, en el intervalo entre las épocas.[27] En Proclo el espíritu universal se halla en la grandiosa "revolución" que precede a la "quiebra" absoluta, es decir, ante la irrupción del cristianismo en el mundo pagano. La divinidad de lo real todavía era para Proclo un ideal abstracto, anterior a la realidad terrenal que alcanzó con la individualidad determinada de Cristo, entendido como Hombre-Dios. Con semejante hecho se cumplió el anhelo del mundo antiguo, y la preocupación del mundo por reconciliarse con el espíritu se trasladó desde esa época al mundo cristiano-germánico. En una carta a Creuzer,[28] Hegel escribe acerca del "gigantesco paso", cuyo mérito fue principalmente de Proclo, y que constituyó la verdadera crisis del tránsito de la filosofía antigua al cristianismo. Precisamente "ahora" se trataba de "volver" a dar un paso semejante. Por eso nada le parecía tan oportuno para la época como la nueva edición de Proclo, realizada por Creuzer.[29]

Pero, ¿qué resulta de todo esto para la consumación hegeliana de la filosofía cristiana? Manifiestamente lo siguiente: que ella es el *último paso, anterior a un gran cambio y a una ruptura con el cristianismo*. En efecto, la consumación hegeliana de la filosofía antigua y cristiana es la misma que se había producido en Proclo: una *reconciliación de lo corrompido*. Su más alta afirmación coincide con el comienzo de una decadencia, de una época en que "todo está conmovido por la disolución y la aspiración a algo

26 xv, 690. Cf. Rosenzweig, *op. cit.*, parte i, pp. 9 y ss.
27 xv, 34, 95 y s.
28 *Briefe*, ii, 52.
29 Cf. Feuerbach, *Grundsätze* [Principios], § 29; L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* [Hegel, el incontestado filósofo universal], Leipzig, 1870, p. 2.

nuevo".[30] La filosofía alejandrina fue el último florecimiento del imperio romano decadente, y no otra cosa ha sucedido en los siglos XV y XVI –en la terminación de la segunda época– cuando la vida germánica de la Edad Media adoptó otra forma:

> La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real; cuando ella surge [...], pintando con colores pálidos, la frescura de la juventud y de la vitalidad ya están lejos; y su reconciliación no es la reconciliación con la *realidad, sino con el mundo ideal*. Los filósofos griegos habían abandonado las ocupaciones de Estado: eran ociosos, como el pueblo los llamaba, y se refugiaban en el mundo del pensar. Es ésta una determinación esencial, conservada por la misma historia de la filosofía.[31]

También la filosofía política de Hegel pinta con colores pálidos y no quiere rejuvenecer el mundo ya "acabado", sino sólo conocerlo. Como tal conocimiento, ella quiere ser un reconocimiento, una reconciliación con lo "que es". Ahora bien, el pensamiento es algo por entero interiorizado en la subjetividad y simultáneamente abarca, como Idea organizada, el universo, entendido como mundo que ha llegado a ser "inteligente", translúcido y transparente. La "objetividad" toda, ya existente, se ha identificado con su "autogeneración": "Parece que, para el espíritu cósmico, ahora ha llegado el momento de separar de sí todo ser extraño y objetivo, para poder captarse, finalmente, como espíritu absoluto y engendrar desde sí mismo lo que se le opone, para mantenerlo, con calma, en su poder".[32] En esta unidad de objetividad y actividad espontánea se cierra el sentido cumplido y completo de la "nueva" época. Sobre la base de esa intención histórico-final, debe entenderse todo el *pathos* y la importancia que se encuentra en la conclusión hegeliana de la historia de la filosofía:

> Ahora bien: hasta aquí ha llegado el espíritu cósmico. La última filosofía constituye el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido: todos los principios se conservan. Esta Idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi dos mil quinientos años (Tales nació en el año 640 antes de Cristo), de su trabajo más serio por hacerse objetivo a sí mismo y por conocerse: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*.

30 XIII, 67.
31 XIII, 86 y ss. (cursivas del autor).
32 XV, 689; cf. X/1, 124.

La doble significación de la consumación de Hegel, entendida como realización plena y como finiquitación, se manifiesta en la modificación del virgiliano *romanan condere gentem*[33] en un *se ipsam cognoscere mentem*. Tal transformación quiere decir lo siguiente: para fundar el imperio romano se necesitó entonces del mismo esfuerzo que se necesita ahora para cimentar el imperio espiritual. En realidad, la historia del Logos cristiano finalizó en el momento en que Hegel, con la "valentía del conocimiento", remató una época de dos siglos y medio. Lo que él mismo dijera del arte, o sea que éste había perdido el interés absoluto tan pronto como "todo estaba exteriorizado" y que sus sucesores estaban obligados a levantarse contra todo lo pretérito, rige, en virtud de su consumación, para la filosofía que él cerraba: un mundo entero de lenguaje, de conceptos y de cultura finalizaba con la historia del espíritu de Hegel. Con este fin comienza nuestra peculiarísima "historia del espíritu" –como un *lucus a non lucendo*–.

Hegel no expresó de modo directo, sino mediato, el sentido histórico-final de la consumación producida por él. Así lo manifiesta al decir que piensa desde la "vejez del espíritu": su visión retrospectiva y rememorativa se refiere a lo que ha sido, y al mismo tiempo, con mirada cuestionante y anticipadora, abarca un posible nuevo mundo del espíritu, de cuyo saber prescinde conscientemente. Escasas referencias a América que, desde comienzos del siglo, regía como siendo la tierra futura de la libertad, conciben concretamente la posibilidad de que el espíritu cósmico pueda haber abandonado a Europa:

> América es, pues, la tierra del futuro, en la cual se debe manifestar, en lo porvenir […] algo de importancia histórico-universal; es la tierra soñada por todos aquellos que se aburren en el museo histórico de la vieja Europa. Napoleón pudo decir: *cette vieille Europe m'ennui*. Pero lo que hasta ahora ocurre en América sólo es el reflejo del viejo mundo y la expresión de una vitalidad ajena: como tierra del futuro por ahora en nada nos concierne.

De modo semejante concluye Hegel, al referirse a la significación futura del mundo eslavo, que él entendía como "intermediario" en la lucha entre una Europa cristiana y Asia, con la siguiente proposición: excluía de su tratamiento la masa eslava, porque hasta entonces ella no había entrado, como factor autónomo, en la serie de las configuraciones de la razón. "¡Qué nos

33 *Eneida*, I, 33.

importa si después ocurriera algo semejante!"[34] En una carta a su discípulo, el barón Boris von Yxküll, cuyo contenido nos fuera transmitido por Rosenkranz, Hegel se expresa con menos reservas.[35] Europa, dice en ese lugar, se ha convertido en una especie de jaula, en la que sólo parecen moverse con libertad dos clases de hombres: los humillados y quienes en ella se han procurado un lugar donde no poder obrar ni en pro ni en contra del alambrado. Pero cuando las cosas están de tal modo que ya no se pueden aliar con su condición externa, lo más ventajoso está en retirarse a una buena vida epicúrea y atenerse a uno mismo, en tanto persona privada –posición que, por cierto, es la de un contemplador, aunque sin embargo sea de gran eficacia–. A semejante jaula europea Hegel le opone el futuro de Rusia. Los demás estados modernos ya han alcanzado, aparentemente, el fin de su desarrollo y quizá hayan traspasado ya el punto culminante del mismo, por lo cual su condición se volvió estática; Rusia, en cambio, lleva implícita una "formidable posibilidad de desarrollar su naturaleza intensiva".[36] Es en extremo increíble que Hegel, como Rosenkranz lo interpreta, sólo hubiese bromeado con esas expresiones, para complacer al amigo ruso. Antes bien, con esta carta anticipó el estado de ánimo del futuro, después de que, en la *Filosofía del derecho*, lo hubiera pintado con "colores pálidos".

Diez años más tarde –después de la revolución de julio–, su reconciliación con lo que es se vio conmovida por nuevas escisiones y fue cuestionada por un "anhelo de novedad carente de fin": contra eso se sentía impotente, mientras que sus discípulos más próximos trasladaron el ataque desde el terreno de la realidad política al de su filosofía. Un grave desacuerdo universitario, de carácter político, con E. Gans –el ulterior editor de la *Filosofía de la historia* y de la *Filosofía del derecho* de Hegel, cuya interpretación liberal del derecho constituye el camino que más tarde conduciría a Ruge, Marx y Lassalle– amargó los últimos meses de su vida.[37]

34 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*], ed. Lasson, pp. 200 y 779; cf. A. Ruge, *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], IV, 72 y 84. Fichte ya había pensado en emigrar a América (carta del 28 de mayo de 1807, dirigida a su mujer).

35 Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, pp 304 y s.; Prutz, *Historischem Taschenbuch* [Agenda histórica], 1843; cf. D. Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven* [Hegel entre los eslavos], *op. cit.*, p. 148.

36 Cf. Napoleón, *Mémorial de Saint-Hélène*, anotación del 6 de noviembre de 1816; A. de Tocqueville, *La democracia en América*, final de la primera parte; Heine, *Lutezia*, IX.

37 Cf. para este punto las exposiciones de A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 431 y ss., y de K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], VII, 200; cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 256.

Pero ya en la propia conciencia histórica de Hegel se hallaba contenida y prevista la *posibilidad* del avance de nuevas disensiones. En efecto, el saber filosófico de lo sustancial de la época acontece, por cierto, dentro del espíritu del tiempo a que dicho saber pertenece y, por tanto, sólo lo sobrepasará "formalmente", es decir, como saber objetivo. Pero, al mismo tiempo, con ese saber ulterior y destacador se pone la diferencia que lleva a un desarrollo posterior: la diferencia "entre el saber y lo que es". De este punto se desprende la posibilidad y la necesidad del avance de nuevas desavenencias, tanto en la filosofía como en la realidad. "Luego, la diferencia formal también es real y efectiva. Semejante saber produce una nueva forma de desarrollo."[38]

Por su forma libre, el saber revoluciona el contenido sustancial. La filosofía que se consuma genera el lugar del nacimiento del espíritu, que más tarde tenderá hacia una configuración real y nueva.[39] Y de hecho, la conclusión hegeliana de la historia del saber constituyó el lugar de origen, desde el cual nació el acontecer espiritual y político del siglo XIX. Pocos años después de su muerte, al final de la *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834), Heine trató de abrirles los ojos a los franceses, a fin de que viesen la concreta revolución que podía producirse a partir de la Reforma y de la filosofía alemana:

> Me parece que un pueblo metódico, tal como el nuestro, tenía que comenzar por la Reforma, para ocuparse después de la filosofía, y sólo con posterioridad a la consumación de ésta podría pasar a la revolución política. Este orden lo encuentro por completo racional. Las cabezas que la filosofía utilizó para meditar, la revolución puede cortarlas más tarde, con fines cualesquiera. En cambio, la filosofía nunca más hubiese podido emplear las cabezas cortadas por la revolución, si ésta la hubiera precedido. Mas, no temáis, republicanos alemanes: la revolución alemana no estallará con mayor dulzura y suavidad, por el hecho de estar antecedida por la crítica de Kant, por el idealismo trascendental de Fichte y por la filosofía de la naturaleza. Mediante esas doctrinas, se desarrollaron fuerzas revolucionarias que sólo aguardan el día propicio para pro-

38 XIII, 70 y 118; cf. XIV, 276 y s.; *Briefe*, I, 194: "cada día es mayor mi convencimiento de que el trabajo teórico produce más en el mundo que la labor práctica: si se revolucionara el reino de las ideas, las consecuencias de ese acto se mostrarían en la realidad".

39 En un sentido expresamente progresivo y revolucionario, B. Bauer interpretó este pasaje como una crítica de lo subsistente (*Die Posaune des Jüngsten Gerichts…* [La trompeta del juicio universal], *op. cit.*, pp. 79 y s.); de modo más moderado, en la discusión de un escrito de Cieszkowski, Michelet dedujo del principio de Hegel la futura configuración de la praxis histórica. (W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, p. 64.)

rrumpir y llenar el mundo de espanto y admiración. Aparecerán kantianos –que ya en el mundo de los fenómenos desdeñaban cualquier compasión– y despiadadamente, con espada y hacha, revolverán el suelo de nuestra vida europea hasta extirpar de él las últimas raíces del pretérito. Entrarán en escena fichteanos armados que, con el fanatismo de su voluntad, no estarán refrenados por el temor ni por el egoísmo [...]; incluso, semejantes idealistas trascendentales serán, en una revolución social, más inflexibles que los primeros cristianos, puesto que éstos soportaban el martirio terrenal para alcanzar la bienaventuranza del cielo, mientras que el idealista trascendental considera que el martirio mismo es vana apariencia y, atrincherado en el propio pensamiento, será inalcanzable. Sin embargo, los filósofos de la naturaleza se mostrarán como los más espantosos de todos, en caso de intervenir activamente en una revolución alemana; ellos se identificarán con la obra de la destrucción misma. En efecto, si la mano del kantiano repentinamente se cierra con fuerza y seguridad, porque su corazón no está movido por ningún respeto hacia lo tradicional; si la valentía colma al fichteano, no obstante el peligro, porque para él éste no existe en la realidad, el filósofo de la naturaleza, en cambio, será terrible, porque se supeditará a la violencia originaria de la naturaleza y podrá evocar las fuerzas demoníacas del viejo panteísmo germánico; por eso, tan pronto como se le despierte el placer del combate, propio de los antiguos alemanes, no combatirá para aniquilar ni para vencer, sino meramente por combatir. El cristianismo –y éste es su más bello servicio– en cierto modo ha apaciguado aquel brutal placer germánico de lucha; sin embargo, no lo pudo destruir, y si alguna vez se rompiese el talismán domesticador –la cruz– volverá a crepitar la [...] absurda saña del guerrero furibundo, sobre el cual los poetas nórdicos tanto han cantado y dicho. Ese talismán está apolillado, y llegará el día en que se romperá miserablemente [...]. Os aconsejo, franceses: manteneos muy calmos y, sobre todo, cuidaos mucho de aplaudir. Fácilmente nosotros podríamos entender ese gesto erróneamente, y con nuestra índole descortés, os quitaríamos bruscamente la paz [...]. Pienso bien de vosotros, y por eso os digo la amarga verdad. Tenéis que temer más de una Alemania liberada que de la Santa Alianza entera, con todos los croatas y cosacos incluidos [...]. Jamás he podido entender de qué se os acusa. Cierta vez, en una cervecería de Gotinga, un joven alemán chapado a la antigua dijo que había que vengarse de los franceses por Conrado von Stauffen, que ellos habían decapitado en Nápoles. Por cierto que vosotros habréis olvidado ese episodio desde hace mucho tiempo. Pero nosotros no olvidamos nada. Ya veis que si tuviésemos placer en

> provocaros, no nos faltarían razones atinadas. En todo caso, os aconsejo estar alerta. En Alemania puede suceder cualquier cosa, y será lo mismo que alcance el poder el príncipe heredero de Prusia o el doctor Wirth. Manteneos siempre preparados [...]. Yo pienso bien de vosotros y, en verdad, me espanto cuando oigo a jóvenes que aconsejan a vuestros ministros desarmar a Francia. Puesto que, no obstante vuestro romanticismo actual, sois clásicos natos, conoceréis el Olimpo. Entre los dioses y las diosas desnudos está vuestra divinidad que, a pesar de hallarse rodeada de alegrías y pasatiempos, siempre lleva una coraza y mantiene el yelmo en la cabeza y la lanza en la mano. Es la diosa de la sabiduría.

La revolución alemana anunciada por Heine no estalló entonces; pero todo cuanto aconteció por obra de los discípulos de Hegel sigue teniendo vigencia hoy. Una década después de la excitante advertencia de Heine aparecieron, en uno y el mismo año de 1843, los siguientes escritos revolucionarios: de Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*; de Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*; de B. Bauer, *El cristianismo descubierto*, y de Kierkegaard, *La alternativa*. Con la excepción de Proudhon, fueron discípulos o adversarios de Hegel quienes pusieron su teoría en práctica. A través de ellos se manifestó el hecho de que la teología filosófica de Hegel constituía realmente un fin, y que había una crisis en la historia del espíritu y de la vieja cultura europea. En lugar de la mediación de Hegel, entró la voluntad de una decisión que volvería a separar lo que aquél había conciliado: la antigüedad y el cristianismo, Dios y el mundo, la interioridad y la exterioridad, la esencia y la existencia. Pero también, por otra parte, sólo una composición tan acabada como la de Hegel podía volver a disolverse completamente en sus partes. La penetración crítica de los hegelianos de izquierda tomaba su criterio de mediación histórica en el carácter decisivo de la reconciliación de Hegel. La expresión más palpable de esta última se encuentra en la filosofía del Estado y de la religión, a cuya destrucción apuntaron los esfuerzos de sus discípulos, porque a ellos les interesaba el Estado "real" y el cristianismo "real".

3. LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA CON EL ESTADO Y CON LA RELIGIÓN CRISTIANA

La *Filosofía del derecho* de Hegel, que apareció simultáneamente con el primer curso sobre filosofía de la religión, constituye la ejecución concreta de

una tendencia de principio hacia la reconciliación de la filosofía con la realidad en general: en tanto filosofía del Estado, con la realidad política; como filosofía de la religión, con la religión cristiana. En ambos dominios, Hegel no sólo se reconcilió *con* la realidad, sino también *en* ella, aunque "dentro del concepto". Desde el punto de vista culminante de su actividad, concibió el mundo real como "adecuado" al mundo del espíritu y, por otra parte, el Estado prusiano protestante se apropió de la filosofía en la persona de Hegel.[40] En el prólogo a la *Filosofía del derecho*, Hegel aclara, de modo expresamente polémico "el puesto de la filosofía en la realidad". Aquí reside el punto problemático, en el que Marx y Kierkegaard introducirían sus propias tesis, según las cuales la filosofía debía ser realizada. En Marx, la teoría filosófica se convirtió en "inteligencia del proletariado"; en Kierkegaard, el pensar puro se transformó en "pensar existente", por cuanto la realidad efectiva no parece ser racional ni cristiana.

La filosofía jurídica de Hegel se volvió contra la opinión de que en la realidad jamás se daría un Estado racional –como si el verdadero Estado fuese un mero "ideal" o un "postulado"–.[41] La filosofía verdadera es algo así como un "sondeo en lo racional" y, justamente por eso, será una aprehensión de "lo actual y de lo real"; pero, sin embargo, no se trata de la simple postulación de algo trascendente, de algún Estado ideal que sólo debería ser, sin llegar a ser jamás de modo concreto. Concibió el Estado prusiano actual, es decir el de 1821, como una realidad en el sentido definido de la *Lógica*, o sea, como la unidad inmediatizada de la esencia interna, y la existencia externa, como una realidad en sentido "enfático" de la palabra.[42] Luego, en esta lograda "madurez de la realidad" –que, por tanto, también estaba madura para la decadencia– el pensamiento ya no se opone críticamente a la realidad, sino que se le "enfrenta", como un ideal reconciliado con lo real.[43] La razón consciente de sí misma –la filosofía del Estado– y la razón entendida como realidad concretamente existente –como Estado real– se concilian entre sí y, "en la profundidad" del espíritu sustancial de la época, son una y la misma cosa.[44] Pero lo que se halla "entre" la razón, concebida como espíritu autoconsciente,

40 Véase el discurso inaugural pronunciado por Hegel en Berlín, *Enc.*, ed. Lasson, p. LXXII. Rosenkranz ofrece un interesante tratamiento en "Das historisch-statistische Verhältnis der Philosophie in Preussen und Deutschland" [La relación histórico-estadística de la filosofía en Prusia y Alemania], *Neue Studien*, II, Leipzig, 1875, pp. 186 y ss.

41 VIII2, 7 y ss.; XIV, 274 y ss.

42 *Logik*, ed. Lasson, II, 156; *Enc.*, § 6.

43 VIII (2ª ed.), 20.

44 Cf. en cambio Marx, I/1, 612 y s.

y la realidad concretamente existente, lo que todavía separa a aquélla de ésta y se resiste a la reconciliación, Hegel lo explica tan apodíctica como indeterminadamente, diciendo que es "la traba de algo abstracto que todavía no se ha liberado en el concepto".[45] Sortea ese *hiatus irrationalis* por la aclaración del concepto de realidad racional, efectuada mediante la diferenciación de la "apariencia" y la "esencia", de la "abigarrada corteza" y del "pulso interior"[46] de la existencia externa contingente y la realidad interna necesaria. La exclusión hegeliana de la existencia "casual" y "contingente" del interés de la filosofía, entendida como conocimiento de la realidad, se vuelve, sin embargo, contra él mismo cuando se le reprocha su "acomodación" a lo que subsiste en estado de pasaje. Semejante adaptación de la realidad efectiva se encubre por el concepto hegeliano de "lo que es" porque lo "que es" afecta por igual a lo sólo subsistente y a lo verdaderamente real.

Para la comprensión del principio de Hegel, más importante que la filosofía del Estado es la *Filosofía de la religión*. Ella no constituye una parte separable del sistema entero, sino que es su punto de gravedad espiritual. La filosofía de Hegel es "sabiduría del mundo"[47] y "conocimiento de Dios"[48] al mismo tiempo, pues su saber justifica la fe. Refiriéndose a sí mismo, dijo que estaba condenado por Dios a ser filósofo[49] y, para él, "el lenguaje del entusiasmo" era uno y el mismo que el del "concepto". La lectura de un periódico le parecía tan justificada como el conocimiento pormenorizado de la Biblia:

> La lectura del periódico a la mañana temprano es una especie de bendición matinal realista. Orientamos la propia conducta frente al mundo, sea basándonos en Dios o en lo que es el mundo. En ambos casos tenemos la misma seguridad: sabemos a qué atenernos.[50]

La verdadera filosofía ya es, ella misma, culto divino, aunque de "modo peculiar": la filosofía de la historia sirve a Dios como teodicea; la filosofía del Estado, como una concepción de lo divino en la Tierra; la lógica, como exposición de Dios en el elemento abstracto del pensar puro.

45 VIII (2ª ed.), 18 y s.
46 VIII (2ª ed.), 17 y XI, 200 y s.; *Enc.*, § 6; § 24, *Zus.*, 2; § 213, *Zus.*; § 445, *Zus.*
47 *Enc.*, § 552; IX, 440.
48 XI, 5 y 15; *Die Vernunft in der Geschichte* [*La razón en la historia*], *op. cit.*, pp. 18 y s.
49 *Briefe*, II, 377.
50 Rosenkranz, *Hegels Leben*, *op. cit.*, p. 543; cf. Hegel, *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], 1938, pp. 220 y s.

Para Hegel, la verdad filosófica del cristianismo consistía en el hecho de que Cristo había reconciliado la escisión entre lo humano y lo divino.[51] Los hombres pueden efectuar tal reconciliación sólo porque ella, en sí misma, ya aconteció en Cristo; pero también tiene que producirse a través de nosotros mismos y por nosotros mismos: de ese modo ella llegará a ser en-sí y para-sí la verdad que es.[52] Semejante unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana en general, que según Hegel es el objeto de la creencia en la encarnación de Dios, volvió a ser disuelta por completo tanto por Marx como por Kierkegaard. El decisivo ateísmo de Marx, su fe absoluta en el hombre como tal, en principio lo aleja más de Hegel que de Kierkegaard, cuya fe paradójica tenía por supuesto la diferencia entre Dios y el hombre. Para Marx el cristianismo es un "mundo al revés"; para Kierkegaard, un estar sin mundo "ante" Dios; para Hegel, en cambio, es ser *en* la verdad, sobre la base de la encarnación divina. Naturaleza humana y divina "en unidad": he aquí una expresión dura y gravosa; pero sólo si se la admite representativamente y no se la concibe de modo espiritual. En el "formidable contexto Hombre-Dios", el hombre llega a la certeza de que la debilidad finita de la naturaleza humana no es inconciliable con esa unidad.[53]

Vista como "condición", la reconciliación de lo terrenal con lo divino, constituye el "reino de Dios",[54] es decir, una realidad en la que Dios domina como espíritu único y absoluto. Producir en el pensamiento y metódicamente esa realidad fue la meta del joven Hegel,[55] y le parecía haberla alcanzado "finalmente" en su *Historia de la filosofía*. El "reino de Dios", propio de la filosofía de la religión, se identifica con el "reino intelectual" de la *Historia de la filosofía* y con el "reino del espíritu" de la *Fenomenología*. Por tanto, la filosofía, considerada en totalidad, consiste en la misma reconciliación con la realidad que la efectuada por el cristianismo a través de la encarnación divina y, entendida como reconciliación finalmente concebida, es una teología filosófica. Mediante esa reconciliación de la filosofía con la religión, a Hegel le parecía haber instaurado la "paz de Dios" de una manera racional.

51 XII, 228 y ss. *Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 529.

52 XII, 209, 228, 235; *Enc.*, § 482. Cf. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…*, *op. cit.*, p. 304: Todas las esferas del espíritu, según Hegel, "sólo son los modos de acuerdo con los cuales Dios se hace y se ha hecho eternamente hombre".

53 XII, 238 y ss.; cf. en cambio Kierkegaard, IX, 73 y ss.

54 XII, 244; cf. la novela satírica de Kierkegaard acerca del "Reino de Dios", XII, 98.

55 *Briefe*, I, 13 y 18.

En tanto Hegel concibe el Estado y el cristianismo de una manera igualmente ontológica, a partir del espíritu entendido como lo Absoluto, *la religión* y *el Estado* se conforman entre sí. En cambio, discute su relación respecto de su diversidad y en vista de su unidad. Ésta reside en el contenido; la diversidad, en la distinta forma del contenido, que es uno y el mismo. Puesto que la naturaleza del Estado es "la voluntad divina en tanto actual" –puesto que es un espíritu que se despliega en la organización real de un mundo y dado que, por otra parte, la religión cristiana no tiene por contenido nada más que la verdad absoluta del espíritu– el Estado y la religión pueden y tienen que coincidir sobre la base del espíritu cristiano, aunque en la formación del mismo contenido se separen en Iglesia y Estado.[56] Una religión del mero "corazón" y de la "intimidad", que "polemice" contra las leyes y las instituciones del Estado y de la razón pensante o que se contente de modo pasivo con la mundanidad del Estado, no atestigua la fuerza, sino la debilidad de la certeza religiosa. "La verdadera fe es *despreocupada*", con indiferencia de que sea o no adecuada a la razón: esa creencia no se refiere a la razón ni tiene relación con ella.[57] La última es propia de "nuestra época" y podríamos preguntar si nace de una "verdadera necesidad" o de una "vanidad no satisfecha". La religión verdadera no tiene ninguna dirección negativa respecto del Estado vigente, sino que lo reconoce y confirma, tal como, por otra parte, el Estado reconoce "el control eclesiástico". Lo que en el concepto extremadamente polémico de la fe, en Kierkegaard, aparece como concesión reprobable, para Hegel era acuerdo esencial.[58] En la naturaleza de la cosa está el hecho de que el Estado cumpla con su deber: el de ayudar a la comunidad en sus fines religiosos y preservar la defensa de los mismos; incluso, en cuanto la religión es el factor que integra el Estado a las más profundas convicciones, debe exigir a todos los súbditos que se atengan a determinada comunidad eclesiástica. Por otra parte, a la que cada uno prefiera, pues el Estado no se puede pronunciar acerca del contenido, porque éste se refiere a lo íntimo de la representación. Un Estado desarrollado en su organización y, por eso mismo, fuerte, tanto más liberal podrá ser en su conducta: le será posible pasar por alto casos particulares y hasta tolerar comunidades (cuyo número, por cierto, se tendrá en cuenta) que no reconozcan religiosamente sus deberes direc-

56 *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 270; *Enc.*, § 552.

57 Rosenkranz, *Hegels Leben*, *op. cit.*, p. 557.

58 La polémica de Hegel se dirige contra Jacobi y Schleiermacher; pero también se aplica a Kierkegaard, quien transformó el "sentimiento" de Schleiermacher en "pasión" que se opone a la razón. Para el concepto polémico de Kierkegaard contra el cristianismo, véase ante todo XII, 29 y 47 y ss.

tos para con él.[59] La intelección filosófica debe reconocer que la Iglesia y el Estado se identifican por el contenido de la verdad, en el caso de que ambos se fundamenten en el espíritu. Dentro del principio cristiano del espíritu absolutamente libre, existe la absoluta posibilidad y necesidad de "que *el poder estatal* haga coincidir *la religión* y *los principios de la filosofía*; es decir, de que se produzca la reconciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la certeza moral religiosa, y también con el saber filosófico".[60] La filosofía hegeliana del espíritu objetivo concluye con la siguiente proposición: "La eticidad y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan mutuamente."

En cuanto Hegel concibe el cristianismo de modo absoluto y al mismo tiempo, históricamente, en conexión con el mundo y el Estado, él fue el último filósofo cristiano, anterior a la ruptura de la *filosofía* con el *cristianismo*. Dicha ruptura fue planteada y producida, desde dos lados opuestos, por Feuerbach y Kierkegaard. Según Feuerbach, siguiendo el interés de la filosofía tanto como el de la religión misma, se debe negar la mediación de la dogmática cristiana con la filosofía.[61] En efecto, cuando se considera el cristianismo en su realidad histórico-determinada, y no como "Idea" indeterminada, toda filosofía es necesariamente irreligiosa, porque ella investiga el mundo mediante la razón y niega el milagro.[62] En el mismo sentido, Ruge afirmaba que toda filosofía, desde Aristóteles, era "atea",[63] porque ella investiga y concibe la naturaleza y el hombre en general. Por otra parte, empero, tampoco el cristianismo puede querer ser un mero factor de la historia del mundo y un fenómeno humano. "La filosofía y el cristianismo jamás se pueden identificar": con esas palabras comienza una anotación del diario de: Kierkegaard. En efecto, si yo quiero atenerme a la esencia del cristianismo, la necesidad de la redención se tiene que extender al hombre entero y, por tanto, también a su saber. Es cierto que se puede pensar en una filosofía "según el cristianismo", cuando un hombre se hace cristiano; pero entonces la relación no concierne al vínculo de la filosofía con el cristianismo, sino a la del cristianismo con el conocimiento cris-

59 *Rechtsphilosophie*, § 270.

60 *Enc.*, § 552. Por conciencia religiosa Hegel entendía la conciencia moral protestante, que concebía como unidad de lo ético y lo religioso.

61 *Über Philosophie und Christentum, in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* [Acerca de la filosofía y el cristianismo, en relación con el reproche lanzado a la filosofía hegeliana de falta de cristiandad], 1839, I, 42 y ss.

62 *Ibid.*, 1839, II, 179 y ss.

63 *Briefe*, I, 269.

tiano: "es como si se quisiera sostener que la filosofía, ante el cristianismo o dentro de él, llegaría al resultado de que no sería posible resolver el enigma de la vida". Pero entonces, al llegar a la cumbre de su plenitud, la filosofía implicaría su decadencia –incluso, tampoco podría servir como tránsito al cristianismo, pues ella se tendría que atener a ese resultado negativo–.

> En general, reside *en este punto* un abismo abierto de par en par: el cristianismo establece que el conocimiento del hombre es defectuoso, sobre la base de los pecados, pero que se justifica en el cristianismo; el filósofo trata, justamente *qua* hombre, de dar cuenta de la relación entre Dios y el mundo; por eso, el resultado se puede reconocer como limitado, en cuanto el hombre es un ser limitado; pero al mismo tiempo como el más grande posible para el hombre *qua hombre*.[64]

Desde el punto de vista cristiano, el filósofo "o tiene que admitir el optimismo o desesperar", porque él, en cuanto filósofo, no conoce la redención por obra de Cristo.[65] En contraste con esta alternativa, Hegel divinizaba la razón de un modo aristotélico y determinaba lo divino a través de Cristo.

La reconciliación hegeliana de la razón con la fe y del cristianismo con el Estado, dentro del elemento de la filosofía, había finalizado alrededor de 1840. La ruptura histórico-temporal con la filosofía de Hegel fue, en Marx, una ruptura con la filosofía del Estado y en Kierkegaard con la filosofía de la religión: en ambos casos se rompió con la identificación del Estado, del cristianismo y de la filosofía. Feuerbach, aunque de diferente manera, cumplió semejante ruptura de un modo, tan decisivo como el de Marx y B. Bauer, y no en menor medida que el de Kierkegaard. Feuerbach, en efecto, redujo la esencia del cristianismo al hombre sensible; Marx a las contradicciones del mundo humano; Bauer explicó su nacimiento a partir de la decadencia del mundo romano y Kierkegaard la disminuyó –a expensas del Estado cristiano, de la Iglesia cristiana y de la teología, brevemente dicho, de toda su realidad histórico universal– convirtiéndola en la paradoja de un salto, decidido y desesperado, a la fe. Cualquiera sea aquello a lo que redujeron el cristianismo existente, juntos destruyeron el *mundo cristiano burgués* y con ello la teología filosófica de la reconciliación de Hegel. La realidad ya no se les apareció más a la luz de la liber-

64 *Tagebücher* [Diarios], ed. Ulrich, *op. cit.*, pp. 128 y ss.; cf. 264 y 463 y s.
65 "El hecho de que Dios pueda haber creado seres libres que se le enfrentan, es la cruz que la filosofía no puede soportar, aunque quede suspendida de ella." Así reza el juicio de Kierkegaard sobre la filosofía de la libertad de Kant a Hegel (*ibid.*, p. 338).

tad de un seguir siendo en sí mismos, sino a la sombra del autoextrañamiento del hombre.

Con clara conciencia de la plena finalización de la filosofía cristiana de Hegel, Feuerbach y Ruge, Stirner y Bauer, Kierkegaard y Marx, en tanto herederos reales de la filosofía hegeliana, proclamaron una transformación que negaba decididamente el Estado y el cristianismo existentes. Los viejos hegelianos, lo mismo que los jóvenes hegelianos, también concibieron el sentido histórico final de la teoría de Hegel. Fueron tan consecuentes que, alrededor de 1870, entendieron todas las filosofías aparecidas después de Hegel como meros apéndices del sistema de este último, mientras que los jóvenes hegelianos la destruyeron con métodos propios. Frente a los neohegelianos, todos tuvieron la ventaja de no haber desconocido la ambición que se hallaba en la "conclusión" de la *Lógica* y de la *Fenomenología*, en el "sistema" de la *Enciclopedia* y en la "conclusión" de la *Historia de la filosofía*.

II
Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos

1. La conservación de la filosofía de Hegel a través de los viejos hegelianos

Para la división de la escuela hegeliana en una derecha de viejos hegelianos y en una izquierda de jóvenes hegelianos, es importante el hecho de que tal diferenciación no surgiera de diferencias filosóficas puras, sino de diferencias políticas y religiosas. Según la forma, la distinción procede de la división política del Parlamento francés, y de acuerdo con el contenido, de concepciones diferentes relativas a cuestiones de cristología.

La diferenciación, establecida por primera vez por Strauss[1] y desarrollada luego por Michelet,[2] se conserva desde entonces. La derecha (Goeschel, Gabler, B. Bauer)[3] se vinculaba con la distinción hegeliana de la religión cristiana, en la que Hegel distinguía el "contenido" y la "forma", y concebía positivamente su contenido, mientras que la izquierda, al mismo tiempo, sometió a crítica, además de la forma religiosa de la representa-

1 *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* [Escritos polémicos en defensa de mi obra la *Vida de Jesús*], Nº 3, 1837; cf. Th. Ziegler, *D. F. Strauss*, Estrasburgo, 1908, p. 250.

2 *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland* [Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania], Parte II, Berlín, 1838, pp. 654 y ss. Además: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* [Hegel, el incontestado filósofo universal], Leipzig, 1870, pp. 50 y ss. Cf. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [Hegel como filósofo nacional alemán], Leipzig, 1870, pp. 311 y ss.; J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Compendio de historia de la filosofía], Berlín, 1870, § 329, 10; § 336, 2; § 337, 3.

3 En un primer tiempo, Bauer representó la interpretación ortodoxa de la filosofía hegeliana de la religión; su tránsito a la crítica de la religión, cumplida desde el punto de vista del radicalismo de izquierda, todavía no ha sido explicado, a pesar de la disertación de M. Kegel, Leipzig, 1908, sostenida en Erlangen.

ción, el contenido mismo. Junto con la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, la derecha quiso conservar la historia íntegra del Evangelio; el centro (Rosenkranz, y, de modo condicionado, también Schaller y Erdmann) sólo conservó una parte, y la izquierda afirmaba que a partir de la Idea no podían mantenerse los informes históricos de los Evangelios, ni en su totalidad ni parcialmente. Strauss se consideraba a sí mismo un representante de la izquierda, y Michelet (en concordancia con Gans, Vatke, Marheineke y Benary) propuso, en sus *Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma*,[4] una coalición del centro con la izquierda. Contaba entre los "seudohegelianos" con el joven Fichte, K. Fischer, Weisse y Braniss. Sólo muy difícilmente podríamos hoy imaginar la vivacidad de la controversia en la cuestión de la encarnación divina, de la personalidad de Dios y de la inmortalidad del alma:[5] tan obvio nos parece el resultado destructivo de esa crítica a la religión, llevada a cabo por los discípulos de Hegel. Desde el punto de vista de la eficacia del último, la discusión de las cuestiones teológicas no era menos importante que la relacionada –en Ruge, Marx y Lassalle– con la teoría hegeliana del Estado.

En el sentido originario de la escuela fundada por Hegel mismo, la mayoría de los editores de su obra –von Henning, Hotho, Förster, Marheineke, tanto como Hinrichs, C. Daub, Conradi y Schaller– fueron *viejos hegelia-*

4 Véase la referencia en la monografía de W. Kühne sobre Cieszkowski, *op. cit.*, pp. 84 y ss.

5 El primer impulso lo dio la obra de Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad], 1830. Fuera de los escritos de Strauss, le siguieron hasta 1840 los siguientes: F. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen* [La doctrina acerca de las cosas últimas], 1833-1834; *Die neue Unsterblichkeitslehre* [La nueva doctrina de la inmortalidad], 1833: aquí los *Gedanken…* de Feuerbach se deducen directamente de Hegel; J. E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionphilosophie* [Lecciones sobre la fe y el saber como introducción a la dogmática y la filosofía de la religión], 1837; K. F. Goeschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit* [Acerca de la demostración de la inmortalidad], 1835; *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und den Menschen und von dem Gottmenschen* [Contribuciones a la filosofía especulativa acerca de Dios, el hombre y la encarnación divina], 1838; J. Schaller, *Der historische Christus und die Philosophie* [El Cristo histórico y la filosofía], 1838; K. Conradi, *Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft* [Cristo en el presente, pasado y futuro], 1839; L. Michelet, *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele* [Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma], 1840. Véase además la crítica de Cieszkowski en *Gott und Palingenesie* [Dios y la palingenesia], parte 1, 1842. Cf. J. E. Erdmann, *op. cit.*, § 335, y Rosenkranz, *Neue Studien*, II, 454.

nos. Conservaron literalmente la filosofía de Hegel y la continuaron en investigaciones histórico-particulares; pero cuando la reprodujeron según modos propios, no sobrepasaron la época de la influencia personal de Hegel. Para el *movimiento* histórico del siglo XIX carecen de significación. En contraste con ellos, nació la designación de "jóvenes hegelianos" o también la de "neohegelianos".[6] Para evitar confusiones, en lo que sigue se designará como neohegelianos exclusivamente a quienes, en nuestro tiempo, renuevan el hegelianismo; jóvenes hegelianos, a los discípulos y sucesores de Hegel, pertenecientes a la línea radical de izquierda, y viejos hegelianos a los que, por encima del período de crisis, y a través de todo el siglo, conservaron el modo de pensar histórico de Hegel, según maneras en cada caso particulares y sin atenerse al sentido literal. Podemos llamarlos viejos hegelianos, porque no tendían a una renovación radical. Desde ese punto de vista, consideramos principalmente que Rosenkranz y también Haym, Erdmann y K. Fischer fueron los conservadores propiamente dichos de la filosofía hegeliana, entre Hegel y Nietzsche.

K. Rosenkranz (1805-1879), llamado con derecho por Ruge "el más libre de los viejos hegelianos", en sus dos insuperables monografías sobre Hegel ha juzgado de manera penetrante el lugar histórico de la filosofía posterior a Hegel.[7] Nosotros, es decir, los actuales –dice en su primera exposición de 1844–, parecemos ser "sepultureros y exaltadores" de los filósofos que nacieron en la segunda mitad del siglo XVIII y murieron a principios del siglo XIX:

> ¿Somos capaces de transmitir a la segunda mitad de nuestro siglo un sagrado tropel de pensadores semejantes? ¿Acaso en nuestra juventud vive la inmortal aspiración a la especulación que apasionaba el ánimo

6 Véase por ejemplo, la obra de Krug, *Dritte Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunders: Der Hallische Löwe* (piensa en el escrito de Leo contra los "hegelianizantes") *und die marzialischen Philosophen unserer Zeit* [Tercera contribución a la historia de la filosofía del siglo XIX: el León de Halle y los filósofos marciales de nuestra época], 1838, p. 5. Véase además el escrito polémico de Eisenhart: *St. Georg, Ein Versuch zur Begründung des Neuhegelianismus* [San Jorge. Ensayo sobre la fundamentación del neohegelianismo], 1838.

7 *Hegels Leben* [La vida de Hegel], Berlín, 1844; *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870; para lo que sigue cf. *Neue Studien*, IV (*Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegelschen* [Sobre la historia de la filosofía alemana moderna, en particular de la hegeliana]), Leipzig, 1878; *Neue Studien*, I y II, Leipzig, 1875; *Aus einem Tagebuch 1833 bis 1846* [De un diario de 1833 a 1846], Leipzig, 1854; *Politische Briefe und Aufsätze, 1848 bis 1856* [Cartas y artículos políticos desde 1848 hasta 1856], editados por P. Herre, Leipzig, 1919.

> del entusiasmo platónico o de la bienaventuranza del trabajo aristotélico? Sueñan nuestros jóvenes, con otras coronas… para ellos brilla, y también los conduce, la alta meta de la acción, y el ideal de ellos consiste en realizar los ideales de aquellos filósofos.[8] ¿O con respecto a la ciencia y a la vida deben abandonarse a la indiferencia, porque –después de haberse proclamado, no con poca precipitación jactanciosa, los triunfadores de la época– carecen de fuerza suficiente para el futuro? Es muy extraño; pero en nuestros días los ingenios parecen no poder preservarse. Rápidamente se desgastan; después de haber alcanzado frutos que prometían algo, se vuelven infecundos y comienzan a copiarse y repetirse a sí mismos, precisamente en el momento en que deberían entrar en el período de una actividad enérgica y concentrada, es decir, después de haber superado los intentos juveniles, carentes de libertad e incompletos, unilaterales y tempestuosos.

Y con una indirecta a los jóvenes hegelianos que, como Feuerbach, Marx y Ruge, pretendían "realizar" la filosofía de Hegel, habla de aquellos que con una "fama de primer plano y fabricada por ellos mismos mediante efímeros titulares en los diarios" improvisan reformas y revoluciones de la filosofía, de las cuales ésta, en su marcha histórico-universal, jamás ha experimentado nada. "Esos caballeros de la especulación improvisada se tambalean en medio del laberinto de hipótesis: confunden la querella de sus aventuras, dignas de vivirse en tabernas, con el discurso serio, propio de asambleas legislativas, y el estrépito de una riña crítica, con el trágico tronar de la batalla." No obstante, Rosenkranz no duda del progreso dialéctico de la filosofía. Es innegable que ella amplía su "relación con la realidad" y que la ha transformado al abandonar su anterior "extrañamiento del mundo". Pero también desde este punto de vista Hegel no sólo aseguró la unidad de la teoría con la praxis, sino que también la probó, al identificar el concepto con la realidad y al explicar la esencia a través de la existencia aparente. En cambio, la filosofía poshegeliana se "vuelve" a desintegrar en la "unilateralidad" de una ontología abstracta (Braniss) o de un empirismo abstracto (Trendelenburg). Ambas direcciones de este despedazarse se reúnen en la filosofía de la existencia del anciano Schelling. El revés de esa *teoría* abstracta se halla en la *praxis* abstracta de Feuerbach, que convierte lo palpable en criterio de realidad:

8 Ya los *Prolegomena zur Historiosophie* [Prolegómenos a la historiosofía] de Cieszkowski (1838) contenían una "filosofía de la acción". Véase para este punto la monografía de Wilhelm Kühne, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

> Feuerbach es el contrincante más agudo y brillante de Schelling; pero concuerda con éste en el hecho de que también él pasa por alto el desarrollo de la ciencia en sistema.[9] Se atiene a la afirmación de las universalidades embrionales, y por eso no pudo ejercer sobre el progreso de la filosofía el influjo que se podía esperar de la energía crítica con que Feuerbach se había presentado. Del mismo modo que el actual Schelling, tampoco él pudo adentrarse en la naturaleza ni en el Estado. Puesto que en seguida parte del hombre visto en circunstancias inmediatas –y rechaza, como si fuesen fantasmas antediluvianos, la investigación sobre el ser, el poder ser y el debe ser, sobre el ser no dado al pensar y el ser pensado, etc.– parece más accesible, práctico, humano y familiar que Schelling, quien, justamente, se complace en el hallazgo de los procedimientos en *status absconditus* de la divinidad y que cree encadenar a muchos con el aire misterioso, propio del que está en el secreto de procesos premundanos.[10]

Los cuatro partidos se mueven, como es natural, en el engañoso autosentimiento de su propia victoria, pero ninguno alcanza la Idea concreta y organizada de Hegel, en la cual, en principio y también realmente, se superan las oposiciones (entre la razón y la realidad, la teoría y la praxis, la idealidad y la realidad, el pensar y el ser, el sujeto y el objeto, la Idea y la historia).

Todos siguen siendo "teólogos abstractos", que toman en cuenta lo concreto sólo como ejemplos[11] y desdeñan su conocimiento conceptual. Estos extremos provocados por la filosofía de Hegel tienen que desaparecer en ella: la filosofía hegeliana misma, empero, emerge ahora en su segunda época, más duradera y más libre de egoísmos de escuela. La tarea que se debe realizar actualmente consiste en la acabada elaboración de su método, a través de todos los dominios particulares del saber,[12] en lo cual, sin preferencia por esto o por aquello, debe explorarse el universo con justicia uniforme.

9 Cf. *Neue Studien*, II, *op. cit.*, pp. 460 y ss., y K. Fischer, "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit" [Feuerbach y la filosofía de nuestra época], trabajo aparecido en *Die Akademie*, agenda filosófica publicada por Ruge, *op. cit.*, pp. 128 y ss.

10 *Hegels Leben*, *op. cit.*, pp. XIX y s.

11 Marx le hizo la misma objeción a Stirner, quien mencionaba lo determinado sólo como ejemplos a fin de dar una apariencia de contenido al esqueleto abstracto de la construcción, "tal como en la *Lógica* de Hegel, para la aclaración del 'ser para sí', era indiferente acudir al átomo o a la persona" (V, 261 y s.).

12 Realizar esta tarea era el fin que se proponían los *Jahrbücher der Gegenwart* [Anuarios del presente], desde 1843 hasta 1848, editados por A. Schwegler, en los que colaboraron, entre otros, E. Zeller y F. Th. Vischer, y los *Jahrbücher für spekulative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen*

Justamente contra esa tolerancia de un saber omniabarcador se dirigen, en la misma época, los apasionados ataques de Marx y Kierkegaard: ambos combaten la multilateralidad de Hegel, presente en el elemento unilateral del pensar, con la más decisiva unilateralidad e intolerancia del "interés" por la existencia "real" (económica y ética).[13] Rosenkranz sólo se podía explicar la "inmensa simpatía" que esta fracción del hegelianismo encontraba entre los jóvenes porque era "infinitamente cómoda".

> Todo cuanto ha acontecido hasta ahora no es nada; nosotros lo cancelamos. Todavía no sabemos qué haremos luego. Pero ya se verá una vez que la demolición de todo lo vigente deje espacio para nuestras creaciones. El joven hegelianismo vuelve sospechoso al viejo hegelianismo, con la simple astucia de hacerlo detener con temor ante las verdaderas consecuencias del sistema; pero con extraña lealtad, ellos, en cambio, se atienen a las mismas. Eso agrada, de un modo no común, a la juventud. Tener valentía es bello.[14]

Rosenkranz considera que la *Sagrada Familia*, de Marx y Engels, es un "libro ingenioso". Y, sin embargo, era un trabajo preparatorio de la *Ideología alemana*, con el que no sólo Marx, sino la filosofía alemana entera, se despedía de su fe en la razón universal y en el espíritu. La crisis de la filosofía alemana, tal como Rosenkranz la vio, no afectaba a toda su sustancia, sino que sólo conmovía la recaída temporal de la ontología hegeliana en una lógica y en una metafísica y esta última en una filosofía de la naturaleza y del espíritu.[15] De esa separación derivaron las limitaciones de la lógica y el

---

Wissenschaften [Anuarios de filosofia especulativa y de elaboración filosófica de la ciencias empíricas] (desde 1846 hasta 1848), editados por L. Noack; más tarde aparecieron con el título de *Jahrbücher für Wissenschaft und Leben* [Anuarios de ciencia y vida], en los que se incluyeron los trabajos de la Sociedad Filosófica fundada por Michelet en 1843. Esas dos publicaciones ocuparon el lugar de los *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* [Anuarios de crítica científica], fundados en 1827 por Hegel y Gans.

13 Véase Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, p. 116; cf. Marx, III, 153 y ss.; Kierkegaard, VII, 46; Feuerbach, X (2ª ed.), 142.

14 *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, pp. 140 y s.; cf. en ese lugar la aguda caracterización de Ruge, Feuerbach, Bauer y Stirner, pp. 109 y 124; 140; 110 y s. y 113; 112, 116 y 132. En todos ellos es significativo el hecho de que, como auténticos sofistas, conocieron el arte de decir "lo vulgar con frases en apariencia geniales" y de sobrepasarse los unos a los otros (pp. 133 y 141).

15 Cf. *Neue Studien*, II, *op. cit.*, pp. 124 y ss. *Die Metaphysik in Deutschland 1831 bis 1845* [La metafísica en Alemania, desde 1831 hasta 1845].

regreso de la metafísica al concepto de "existencia" o también de "realidad teleológica". Incapaces de manifestar el concepto mismo, entendido como el contenido verdadero del acontecer real, trasladaron la necesidad, sin embargo existente, de un principio metafísico, a la ética. Lo ético, convertido en objeto de moda, corrompe tanto la metafísica como el saber del bien, mediante una presuntuosa charlatanería moral. Con semejante caracterización de las filosofías posteriores a Hegel, Rosenkranz ha captado de hecho, con independencia de su valoración negativa, los rasgos decisivos que derivaron de Hegel.

Cuando veinticinco años más tarde, en su segunda monografía sobre Hegel, Rosenkranz volvió a caracterizar la situación espiritual de la época, creyó poder afirmar la caducidad de todas las acciones que, hasta 1870, se habían llevado contra el sistema de Hegel:

> Se podría creer que después de tantos y complejos descalabros que, según el lenguaje de los contrincantes, padeció el sistema hegeliano, éste tendría que haberse pulverizado en la nada [...] sin embargo, sigue siendo el objeto incesante de la atención pública; sin embargo, sus contrincantes continúan alimentándose de su polémica; sin embargo, las naciones latinas van cada vez más lejos en su aspiración por apropiarse de él: por tanto, el sistema de Hegel siempre constituye el punto central de la agitación filosófica. Ningún otro sistema sigue ejerciendo ahora una atracción tan general: ningún otro ha vuelto, en igual medida, los demás sistemas contra él mismo, ningún otro tiene [...] semejante disposición y posibilidad para recibir todos los verdaderos progresos de la ciencia.[16]

Sus viejos y jóvenes contrincantes no dejan de repetir la habitual polémica; pero el público se ha vuelto indiferente a tales ataques; justamente por eso, la filosofía de Hegel sacó ventaja:

> De las grandes luchas políticas, de las guerras civiles y externas, de la actividad económica de las naciones, cada vez más dilatada, la conciencia de la época ha recibido un contenido, frente a cuya importancia los conflictos de las escuelas filosóficas, o incluso los de algunos filósofos, se rebajan hasta convertirse en hechos efímeros e indiferentes. Tenemos que formarnos una clara idea de esta revolución de toda nuestra vida

16 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, *op. cit.*, p. 317, y véase también el escrito de homenaje de Michelet, de la misma época, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, *op. cit.*

> pública para concebir cuánto ha ganado la filosofía con ella, y ninguna tanto como la hegeliana, porque ésta, más profunda y peligrosamente que cualquier otra, está implicada en el desarrollo de la crisis.[17]

Dos años más tarde, en ocasión de su minucioso examen del "santo y seña filosófico del presente", al referirse a sí mismo, escribió con menor seguridad: "Nuestra filosofía parece ocultarse instantáneamente; pero ella sólo se ha vuelto latente al tener que equiparar la verdad de sus principios con la riqueza formidable de una experiencia que crece demasiado rápidamente". Había entrado un proceso de disolución, en el que los imitadores todavía se combatían entre sí. Pero se engañan al hablar como si todavía se tratase de hacer dominar a Hegel o a Schelling, a Herbart o Schopenhauer. En efecto, no resurgirá ninguno de los viejos sistemas, ni tampoco alguno completamente nuevo, hasta tanto el proceso de disolución no se haya consumado. "Todo tiene su tiempo, y sólo cuando éste llegue se volverá a producir una decisiva sacudida en el conocimiento que, verosímilmente, estará enlazado, al mismo tiempo, con una amplia transformación de toda la presente concepción religiosa del mundo."[18] Rosenkranz no tuvo conciencia del hecho de que ese empellón decisivo *contra* el conocimiento y *contra* el cristianismo ya había ocurrido alrededor de 1840. Él mismo demostró, con infatigable trabajo, estar dispuesto a admitir todo progreso verdadero de la ciencia, que atribuía al modo de pensar de Hegel. También la técnica y las primeras exposiciones mundiales, frente a las que Burckhardt sentía horror, fueron incluidas por Rosenkranz en el progreso de la "humanidad" –así traducía ahora la palabra espíritu– hacia la conciencia de la libertad. Para él, muy lejos de tener perspectivas pesimistas, la universal difusión de las comunicaciones internacionales, del comercio de libros y de la prensa, significaban una elevación al punto de vista universal de la humanidad y un "progreso en la uniformidad de nuestra civilización".[19] El aislamiento de una conciencia limitada debía someterse ahora al "racionalismo del espíritu pensante y a su nivelación". Tal nivelación, que para Tocqueville, Taine y Burckhardt, para Donoso Cortés y Kierkegaard, constituía, sin más, el mal de la época, para este erudito sucesor de Hegel era, en cambio, el aplanamiento de las "particularidades" todavía vigentes, lo que debía valorarse de modo positivo, con relación al plano

17 *Op. cit.*, pp. 316 y s.

18 *Neue Studien*, II, *op. cit.*, p. 568.

19 *Neue Studien*, I, *op. cit.*, p. 548; sobre el tratado de Rosenkranz, cf. la observación de Burckhardt, según la cual habría que tener el valor de "seguir, en un domingo lluvioso, el oficio vespertino" (carta a Preen del 3 de octubre de 1872).

universal de un espíritu entendido, como es natural, humanitariamente. Por cierto que las máquinas de vapor, los ferrocarriles y el telégrafo no constituían, como tales, garantía de cultura y de libertad progresivas: finalmente, tenían que ponerse al servicio de la "humanización de la humanidad", porque las leyes universales, una vez reconocidas por la ciencia y difundidas par la prensa como un bien común, actúan de modo irresistible.[20] Así como la prensa y las comunicaciones universales confirmaban día por día la autoconciencia de la humanidad y realizaban la proclamación de los derechos del hombre, los nuevos descubrimientos geográficos y el comercio que los acompañaban producían también una conciencia real del mundo. ¡En el comercio universal y oceánico se verificaba, al mismo tiempo, el "océano del espíritu"![21] De tal suerte, basándose en Hegel Rosenkranz ordenaba filosóficamente los sucesos del siglo XIX con indiscutible coherencia.

La exposición histórico-crítica de Hegel realizada por R. Haym también llevó a cabo una amplia conservación de la filosofía hegeliana después de la época de crisis.[22] De una manera más radical que Rosenkranz, se volvió de modo decisivo *contra* el "sistema" de Hegel y llegó a importantes consecuencias para la transformación de la época. Ya no pensó, como aquél, en reformar la filosofía hegeliana,[23] sino que sólo pretendió explicarla históricamente. A Rosenkranz le pareció que la crítica histórica de Haym era un desgraciado "error" y un producto del "mal humor". En lugar de una acción política, Haym escribió su libro sobre Hegel "por casualidad: por eso tenía que ser una obra enfermiza". Con esa enfermedad, pensaba en las tendencias liberales de la época, que hacían aparecer a Hegel como reaccionario. La inhabitual aspereza de la polémica entre Rosenkranz y Haym no descansa, empero, en una posición totalmente diversa, sino en el esfuerzo por rechazar un contacto demasiado próximo. La diferencia de sus posiciones respecto de la metafísica de Hegel –que

20 *Neue Studien*, I, *op. cit.*, p. 413.

21 *Ibid.*, pp. 464 y s.

22 R. Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel y su tiempo], Berlín, 1857; cf. la crítica de Rosenkranz, en *Neue Studien*, IV, 375 y ss. Véase también el escrito de Haym sobre *Feuerbach und die Philosophie* [Feuerbach y la filosofía], Halle, 1847, y la respuesta de Feuerbach, *Briefe*, I, 423 y s.

23 Cf. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen der Hegelschen Systems* [Aclaraciones críticas al sistema de Hegel], 1840; *Die Modifikationen der Logik* [Las modificaciones de la lógica], 1846; *System der Wissenschaft* [El sistema de la ciencia], 1850; *Meine Reform der Hegelschen Philosophie* [Mi reforma a la filosofía hegeliana], 1852; cf. la crítica de Lassalle a las *Modifikationen der Logik: Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik* [La lógica de Hegel y de Rosenkranz], 1859, 2ª ed., Leipzig, 1928.

Rosenkranz modificaba, mientras que Haym descuidaba– se redujo a los diversos modos según los cuales ambos hacían concordar la doctrina del espíritu de Hegel con la época alterada: Rosenkranz, mediante una prudente humanización; Haym por una historización sin miramientos. El lenguaje de Rosenkranz retrocede, pasando por sobre Hegel y Goethe, a la cultura del siglo XVIII; el *pathos* político y los modos de expresión conscientemente comerciales de Haym ya estaban naturalizados en el nuevo siglo. De acuerdo con esto relata, no sin placer, la decadencia del dominio del sistema de Hegel. Recuerda la época en que o se era hegeliano o se pasaba por bárbaro y despreciable empírico:

> Hay que evocar ese tiempo para saber cómo comportarse con el dominio real y la vigencia de un sistema filosófico. Había que acordarse de aquel *pathos* y del convencimiento de los hegelianos del año 1830 que, con plena y amarga seriedad, ventilaban las cuestiones que formarían el lejano contenido de la historia universal, después de que en la filosofía de Hegel el espíritu cósmico hubiera alcanzado su meta y el saber de sí mismo. Eso hay que recordar, y en seguida se lo debe comparar con la cortedad empleada por nuestros actuales hegelianos y, por cierto, por los más ejercitados y sistemáticos, al permitirse afirmar que Hegel no ha sido "infecundo" para el desenvolvimiento de la filosofía.

A diferencia de los imitadores de la filosofía de Hegel, Haym no sólo comprueba la decadencia de ese sistema único, sino el desfallecimiento de la filosofía en general. "Esta gran casa de comercio ha quebrado, porque toda esa especialidad está postrada [...]. Nos encontramos, por el momento, en un grande y casi universal naufragio del espíritu y de la fe en el espíritu en general." En la primera mitad del siglo XIX se produjo una revolución sin precedentes:

> Ya no es una época de sistemas; ya no es una época para la poesía o la filosofía. En lugar de eso, trátase de un tiempo en el que, gracias a las grandes invenciones técnicas del siglo, la materia parece haberse vuelto viviente. Los más profundos fundamentos de nuestra vida física y de nuestra vida espiritual fueron demolidos y recreados por el actual triunfo de la técnica. La existencia de los individuos, al par que la de los pueblos, ha sido llevada a bases y relaciones nuevas.[24]

24 *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

La filosofía idealista no resistió la prueba del tiempo; los "intereses" y las "necesidades" –dos conceptos que en Feuerbach, Marx y Kierkegaard determinaron su polémica contra Hegel– se apoderaron de la época. Más que refutada, ha sido juzgada por el progreso efectivo del mundo y por el derecho de la "historia viviente", que ya Hegel, con la exigencia absoluta de su sistema,[25] había reconocido como siendo el juicio universal. Por eso la tarea del presente sólo podía ser la de concebir la historicidad de la filosofía hegeliana y no la fijación de algún nuevo sistema en una "época prematura" que, manifiestamente, es incapaz de una "legislación metafísica". El aspecto positivo de esa reducción de la filosofía hegeliana a sus elementos históricos estaría en la reducción de la verdad filosófica a su origen humano, al "sentido de la verdad", a la "conciencia moral y al ánimo del hombre". La evocada herencia de la filosofía de Hegel es únicamente la *ciencia de la historia*, entendida como el tratamiento ideal de la historia del hombre. Pero cuando Haym sometió la filosofía de Hegel a una crítica objetiva, sólo modificó en forma académica los motivos de la crítica hegeliana, ya realizados de modo más radical por Feuerbach, Ruge y Marx. Todo cuanto Haym dijese por primera vez y sin reticencias, y todo cuanto elevara como principio de su exposición, fue lo mismo que desearon expresar Erdmann, Fischer y Dilthey, cuya crítica a la "razón histórica" se halla al término de la evolución que nació de la metafísica de Hegel.[26]

J. E. Erdmann comenzó su gran obra sobre la historia de la filosofía desde Descartes a Hegel –que como ninguna otra mantiene la fuerza penetrante del sentido histórico de Hegel– en el año 1834 y la terminó en 1853. El disfavor de la época para una nueva edición y la competencia de la historia de la filosofía más popular de Fischer lo indujeron a editar, en 1866, el *Compendio de historia de la filosofía*, en dos tomos, cuya segunda edición apareció en 1870. En el excelente apéndice que, según él mismo decía, le había costado más esfuerzos que la parte principal, debido a la total falta de trabajos que le trazaran el camino, trató la historia de la filosofía desde la muerte de Hegel hasta 1870, a partir de la perspectiva de la "disolución de la escuela hegeliana" y de los "ensayos por reconstruir la filosofía". Al término de su trabajo, en el que se llama a sí mismo el "último de los mohicanos" de la escuela de Hegel, se propone la pregunta de saber si esa preponderancia del punto de vista histórico sobre el sistemático no sería un síntoma de la decrepitud de la filosofía en general. En efecto, es innegable el hecho de que si todavía se muestra algún interés por los estudios filo-

25 *Op. cit.*, pp. 7 y 444 y ss.
26 Véase para este punto, Dilthey, *Ges. Schr.*, XI, 224 y ss.

sóficos, ya no se trataría, en semejante predilección, de un filosofar personal, sino sólo de ver el modo según el cual filosofaron los demás, de manera semejante a como hay una preponderancia de la historia de la literatura sobre la poesía y de las biografías sobre los grandes hombres. Mientras que en Hegel la conciencia histórica era en sí misma sistemática, para los filósofos que le sucedieron la circunstancia de que sus investigaciones sistemáticas pudieran quedar casi por completo fuera de atención fue sintomática. En cambio, los trabajos crítico-históricos conservaron un valor que sobrevivía al de aquellas investigaciones, tal como ocurrió en Sigwart, Ritter, Prantl, K. Fischer y Trendelenburg. Y también dentro del filosofar sistemático se muestra desde entonces cierto predominio del elemento histórico. Podría establecerse como regla que la parte histórico-crítica constituye más de la mitad de las obras. Sin embargo, habría que añadir la observación consoladora de que la historia de la filosofía no aparta del filosofar y de que una exposición filosófica de la historia de la filosofía ya es algo por sí mismo filosófico. En el fondo, es indiferente aquello sobre lo cual se filosofa –sea la naturaleza, el Estado o el dogma–:

> ¿Por qué no podría ser ahora la historia de la filosofía? [...] Frente al lamento de que [...] los filósofos se hayan convertido en historiadores, se puede hacer valer el hecho de que el historiador de la filosofía debe filosofar, y así, quizás en este caso, la misma lanza que hiere pueda también curar.

La importancia histórica de tal argumento sólo podría medirse por la circunstancia de que todavía hoy, después de setenta años, no es posible, como es manifiesto, prescindir de él.[27]

Mientras que Rosenkranz poseía aún fundamentos sistemáticos que le permitían "superar" las ambiciones de los jóvenes, Erdmann tenía que satisfacerse, dado su punto de vista histórico, con expresar el proceso de destrucción de la escuela hegeliana, entendida como *factum* histórico. Después de 1830, todo le probaba que "se podía separar lo que parecía estar tan excelentemente unido". Desde un punto de vista histórico, designaba a Hegel como el filósofo de la *Restauración*,[28] en conexión con la restaura-

27 Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich, 1936, t. 1, p. 5 [trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943].

28 Para lo que sigue, véase la tesis evolucionista de K. Fischer; cf. en el *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert* [Panorama u opiniones del siglo XIX], de D. Sternberger, *op. cit.*, el capítulo IV acerca "de la palabra mágica 'evolución'".

ción política producida después de la caída de Napoleón y en contraste con Kant y Fichte, cuyos sistemas correspondían a las diferentes fases de la Revolución Francesa. Hegel restauraba lo que a través de Kant, y a partir de él, había sido destruido: la vieja metafísica, los dogmas de la Iglesia y el contenido sustancial de los poderes éticos. Pero el hecho de que la reconciliación, cumplida por Hegel, de la razón con la realidad pudiera inmovilizar el movimiento histórico se debe temer en tan poca medida como lo contrario: que su destrucción fuese definitiva. Antes bien, la conciencia de una tarea realizada le dará fuerzas al espíritu de la humanidad para emprender nuevas acciones: "si se dieran acciones histórico-universales, tampoco faltará el filósofo que las conciba y el espíritu que las engendre".[29] Con esta perspectiva "histórica", que sobrepasa la destrucción, Erdmann relega a épocas futuras las "impaciencias del presente", pues *nuestros lustra* no equivalen a los siglos que se extienden entre los pocos, pero realmente decisivos, acontecimientos de la historia del espíritu, y Hegel todavía espera a su… Fichte.[30]

El mediador propiamente dicho para la renovación del hegelianismo en el siglo XX fue K. Fischer, cuya *Historia de la filosofía moderna* comenzó a aparecer en 1852, es decir, en una época en que Hegel había sido casi olvidado en Alemania. Estuvo familiarizado con el círculo de jóvenes hegelianos por su amistad con D. F. Strauss, tanto como por sus relaciones con F. Th. Vischer, Ruge y Feuerbach[31] y por su crítica a Stirner[32] y, al mismo tiempo, se halló suficientemente alejado de la apasionada polémica de los jóvenes hegelianos contra Hegel; por eso pudo abarcar las producciones de éste con la neutralidad propia de un historiador informativo. En contraste con las teorías de Erdmann sobre la restauración, interpretó a Hegel como un filósofo de la evolución, y lo consideró como el pensador conductor del siglo XIX. Para él, el signo de este hecho se hallaba en las teorías biológicas de la evolución (Lamarck, Darwin) y en la crítica histórica basada en concepciones histórico-evolutivas (F. A Wolff, K. Lachmann, Niebuhr, Mommsen, F. Bopp, K. Ritter, E. Zeller). Desde 1818 hasta 1831, Hegel había dominado su tiempo, en el que había influido personalmente; luego, hasta

29 *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* [Ensayo de una exposición científica de la filosofía moderna], III, 3, p. 557.

30 Véase más adelante (pp. 99 y ss.) la intención de Ruge de volver a despertar la especulación de Hegel mediante la fuerza activa de Fichte.

31 Véase el tratado de Fischer sobre Feuerbach, *op. cit.*, y la carta de Ruge a Fischer.

32 *Epigonen* [Imitadores], ed. de O. Wigand, 1848, V, 277 y ss., y la respuesta de Stirner en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 401 y ss.

1848, el dominio se ejerció a través de los discípulos que habían aplicado críticamente su filosofía, y, finalmente, por la transformación de su modo de pensar, derivada de la cultura histórica. El pensamiento de la evolución, inspirado en él, no sólo determinó la crítica histórica de la Biblia, propia de la escuela de Tubinga (F. Ch. Bauer, Strauss),[33] sino también la crítica histórica de la economía, en *El capital* de Marx (1868) y en el *Sistema de los derechos adquiridos* de Lassalle (1861). Pero además, Hegel predominó también durante el siglo XIX a través de las antítesis entre A. Comte y E. Dühring, entre Schopenhauer y E. von Hartmann.

En los aspectos particulares, el sistema de Hegel puede ser todo lo insostenible y defectuoso que se quiera, pero sigue siendo esencial el hecho de que –en tanto primero y único filósofo universal– concibió la historia a la luz de un progreso "infinito". Sin embargo, Fischer no entendió tal progreso según el concepto de Hegel, sino como la mala infinitud de un avance sin fin. A través de una constante multiplicación de las tareas de la humanidad, el espíritu debe ascender "hasta lo infinito". La conclusión hegeliana de la historia de la filosofía, según la cual la última filosofía debe ser el resultado de todas las anteriores, ya no significa para Fischer más que esto: en virtud de su riqueza histórica, la filosofía de Hegel es, por cierto, provisoriamente, la última; pero también, al mismo tiempo, la primera, pues en ella la evolución del "problema del mundo" constituye un tema propio de la *historia* de la filosofía.

Por tanto, la conservación de la filosofía de Hegel acontece por el camino de una historización de la filosofía en general, convertida en historia de la filosofía. A este regreso a una historia, entendida como objeto del saber, le corresponde el abandono del acontecer actual, con el que después de 1850 se estaba en relaciones más o menos resignadas. Confiando en la razón de la historia, Rosenkranz esperaba un "nuevo sacudón" del espíritu universal; Haym, con el sentimiento de un gran desengaño "ante la miseria triunfante de la reacción", apeló al "juicio de la época" y Erdmann se decidió, no obstante el carácter de los tiempos, a realizar su labor histórica con blanda ironía. Fischer, en cambio, entregó la solución de los problemas a la "evolución". El historicismo, que nació de la metafísica de la historia del espíritu de Hegel,[34] se convirtió en la "última religión" de los intelectuales que todavía creían en la cultura y en el saber.

33 Cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 403 y ss.

34 E. Zeller en su *Geschichte der deutschen Philosophie* [Historia de la filosofía alemana], oponiéndose a las críticas contra la construcción hegeliana de la historia, observa lo siguiente: "si nuestra actual historiografía ya no se satisface con los

Los grandes resultados de la "escuela histórica" y de las ciencias históricas del espíritu no pueden engañar acerca de la debilidad filosófica de la filosofía reducida a su historia. Todo cuanto desde Haym a Dilthey, y aun más allá de ellos, se entendió por mundo "histórico espiritual", se halla tan alejado de la teología filosófica de Hegel como ya lo estaban los modos de pensar de los colaboradores de los *Anales de Halle*. El concepto de una "historia del espíritu", que se puso en circulación desde 1850, no tiene en común con el concepto hegeliano del espíritu y de la historia más que la expresión verbal. Para Hegel, el espíritu, entendido como sujeto y como sustancia de la historia, era lo Absoluto y el concepto fundamental de su teoría del ser. Luego, la filosofía de la naturaleza, tanto como la del Estado, la del arte, la de la religión o la de la historia, formaba parte de una ciencia del espíritu. El espíritu absoluto, idéntico a la religión absoluta del cristianismo, *es* en cuanto *se conoce* a sí mismo, y es un espíritu histórico porque, al recorrer su camino, tiene el recuerdo de las formas espirituales que ya han sido.

> Desde el aspecto de su libre existencia, que aparece en forma de contingencia, su conservación es la historia; pero según el aspecto de su organización concebida, es la ciencia del saber aparente: ambos aspectos juntos constituyen la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin lo cual estaría en medio de una soledad inanimada.

La idea de una "historia del espíritu" infinitamente progresiva está separada por un abismo de esa otra infinitud plena de espíritu. Mientras que Hegel creía que el espíritu del hombre era capaz de tener la fuerza de abrir la cerradura de la esencia del universo y de poner ante los ojos la riqueza y la profundidad del mismo,[35] desde Haym y Dilthey existió el convencimiento, más o menos confesado, frente al mundo político y natural, de que el espíritu humano era esencialmente impotente, porque él mismo sólo constituía una "expresión" finita de la realidad "histórico-social". Para ellos

---

descubrimientos eruditos y los exámenes críticos de la tradición, ni tampoco con la reunión y la explicación pragmática de los hechos, sino que tiende, ante todo, a comprender los nexos íntimos entre los sucesos y a concebir en grandes trazos el desarrollo histórico y los poderes espirituales que lo dominan, tal progreso se debe en buena parte al influjo que ha ejercido la filosofía de la historia de Hegel, aun sobre aquellos que nunca pertenecieron a la escuela hegeliana".

35 *Heidelberger Antrittsrede* [Discurso inaugural de Heidelberg].

el espíritu ya no es el "poder del tiempo" –en sí mismo intemporal por ser eternamente presente– sino sólo un exponente y un espejo del tiempo. De ese modo, la filosofía se convirtió en "concepción del mundo y de la vida", cuya última consecuencia está en la autoafirmación de la historicidad "en cada caso propia", tal como se presenta en *El ser y el tiempo* de Heidegger.[36]

F. A. Lange apreció imparcialmente, desde un punto de vista constructivo, la importancia de la revolución posterior a Hegel, y la expuso limitándola al "materialismo" del siglo XIX.[37] Vio en la revolución de julio el término de la época idealista y el comienzo de una vuelta al "realismo", al que entendía como el conjunto de las influencias de los intereses materiales sobre la vida espiritual. El conflicto de la Iglesia con el Estado, el repentino despliegue de la industria, fundada sobre los descubrimientos científico-naturales ("carbón y hierro" fueron consignas de la época), la creación de establecimientos politécnicos, la rápida propagación de los medios de comunicación (en Alemania el primer ferrocarril fue puesto en servicio en 1835), la creación político-social de la unión arancelaria e industrial y, en no menor medida, los escritos polémicos de la "joven Alemania" (Heine, Börne, Gutzkow), la crítica bíblica de la escuela de Tubinga y el formidable éxito de la *Vida de Jesús* de Strauss, todos esos factores actuaron conjuntamente hasta darles a semejantes escritos filosóficos una resonancia y significación, cuyo contenido quedaba muy por detrás de su impulso revolucionario. En conexión con esos sucesos se produjo "la crisis teológica y política de la filosofía hegeliana que, por su fuerza, extensión y significación, no tuvo par en la historia".[38]

En el límite entre los viejos y los nuevos hegelianos se encontraba el activo y complejo Michelet, el editor de la *Historia de la filosofía* de Hegel y de los tratados de Jena. A través de su larga vida (1801-1893) vinculó el hegelianismo originario con los comienzos del neohegelianismo moderno, con el que estuvo relacionado a través de la persona de A. Lasson (1832-1917).[39] También para Michelet la "cumbre" y, al mismo tiempo, "la prueba"

36 Cf. para este punto el artículo de E. Grisebach, "Interpretation oder Destruktion" [Interpretación o destrucción], en *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1930, Nº 2, pp. 199 y ss.

37 *Geschichte des Materialismus* [Historia del materialismo], 3a ed., 1877, t. II, 72 y ss.

38 K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, *op. cit.*, p. 312.

39 Véase para este punto W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, p. 349. La revista dirigida por Michelet, titulada *Der Gedanke* [El pensamiento] (de 1860 a 1884), ofrece una imagen del hegelianismo posterior.

2. LA SUBVERSIÓN DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA CUMPLIDA POR LOS JÓVENES HEGELIANOS

> Nada es más incoherente que la suprema
> coherencia, porque ella produce
> fenómenos antinaturales que acaban
> por causar efectos contrarios.
> **Goethe**[46]

Rosenkranz y Haym, Erdmann y Fischer, *conservaron históricamente* el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, lo dividieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo *llevaron* al plano de una eficacia histórica. La expresión "jóvenes hegelianos" sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; pero con el significado de "hegelianos de izquierda" designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época –en contraste con los "hegelistas"– se los llamó "hegelianistas", para caracterizar el gesto revolucionario de esos jóvenes. Al mismo tiempo, la diferencia entre viejos y jóvenes hegelianos tiene una referencia mediata a la distinción hegeliana entre "viejos" y "jóvenes", que Stirner trivializó. En el sistema hegeliano de la eticidad, los viejos están destinados al verdadero gobierno, porque su espíritu ya no piensa en lo singular, sino en "lo universal".[47] Con "indiferencia" efectiva frente a los diferentes estamentos, se ponen al servicio de la conservación del todo. Los viejos no viven, como los jóvenes, dentro de una tensión insatisfecha con un mundo que les es inadecuado, por lo cual sienten "repugnancia por la realidad"; tampoco existen con viril "adhesión" al mundo real, sino que, en tanto que ancianos, se aplican, sin ningún interés particular por esto o aquello, a lo universal y a lo pretérito, y a eso deben el conocimiento de lo universal. En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están sedientas de futuro y deseosas de modificar el mundo; por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que, con premura, deben ajustar un mundo desajustado. La realización de lo universal les parece depender de una claudicación del deber ser. En virtud de tal dirección a lo ideal, el joven tiene la apariencia de poseer un sentido más noble y un desinterés mayor que el hombre maduro, que es activo en el

46 Goethe, *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 899.

47 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], ed. Lasson, Leipzig, 1913, pp. 483 y ss.; *Enc.*, § 396, *Zus.*; *Phänomenologie*, ed. Lasson, Leipzig, 1907, p. 310.

mundo y penetra en la razón de la realidad. Sólo por obligación, la juventud cumple el paso que lleva hasta el reconocimiento de lo que es, y siente ese paso como el amargo tránsito a una vida filistea. Pero se engaña si comprende esa relación como derivada de una necesidad externa y no de una necesidad racional, en la cual vive la sabiduría de los viejos, libres de todos los intereses particulares del presente.

En contraste con esa estimación hegeliana de los jóvenes y los viejos, los jóvenes hegelianos representan el partido de la juventud, no porque fuesen realmente jóvenes, sino porque superaron la conciencia de los imitadores. Al conocer la insostenibilidad de lo vigente, se apartaron de lo "universal" y de lo pretérito, para anticipar el futuro, urgir lo "determinado" y "singular" y negar las existencias dadas. El destino personal de todos ellos muestra los mismos rasgos característicos.[48]

F. A. Lange advirtió cierta vez que Feuerbach se había elevado desde los abismos de la filosofía hegeliana hasta una especie de superficialidad y que tenía más carácter que espíritu, sin por eso perder del todo los vestigios del profundo sentido de Hegel. No obstante los muchos "por tanto", su sistema se cierne en una oscuridad mística, que de ninguna manera se puede aclarar por la acentuación de la "sensibilidad" y la "intuitividad". Semejante característica no sólo concierne a Feuerbach, sino a todos los jóvenes hegelianos. Sus escritos son manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo pleno de contenido. Sus demostraciones científicas fueron, en manos de ellos, proclamas efectistas, con las cuales se dirigían a la masa o a los individuos. Quien estudie esas obras tendrá la experiencia de que ellas, no obstante el tono airado, dejan un sabor insulso, porque con medios menesterosos plantean exigencias inmensas y convierten la dialéctica conceptual de Hegel en un medio estilístico retórico. La manera de reflexionar por contrastes con la que solían escribir es uniforme, aunque sin simplicidad; y brillante, sin luminosidad. Burckhardt había comprobado que el mundo, después de 1830, comenzó a volverse "más vulgar"; pero dicha comprobación no se confirmó en el lenguaje que en ese entonces se volvió usual, pues la expresión encontraba placer en la polémica pesada, en la pompa patética y en las imágenes drásticas. También F. List constituye un ejemplo de lo dicho. Su activismo crítico no

48 Una instructiva e ingeniosa caracterización de los jóvenes hegelianos se halla en la obra polémica dedicada a L. Feuerbach, del profesor de filosofía de Heidelberg, von Reichlin-Meldegg, titulada *Die Autolatrie oder Selbstanbetung, ein Geheimnis der junghegelschen Philosophie* [La autolatría o la adoración de sí mismo: un secreto de la filosofía de dos jóvenes hegelianos], Pforzheim, 1843.

conocía límite alguno, pues lo que quería llevar a cabo era en todos los casos, y a toda costa, la "alteración".[49] Y, sin embargo, la mayoría de ellos eran personas desesperadamente honestas, que comprometían su existencia real en lo que querían realizar. Como ideólogos del devenir y del movimiento se atuvieron al principio hegeliano de la negatividad dialéctica y de la contradicción que mueve el mundo.

Para sus relaciones mutuas es característico el hecho de que trataron de sobrepasarse unos a otros, dentro de un proceso que los entrelazaba entre sí. Llevaron los problemas que la época les proponía hasta las consecuencias últimas y fueron de una mortal coherencia. Sólo vinculados recíprocamente por una oposición común, pudieron desatar fácilmente sus alianzas personales y literarias y de ese modo separarse e insultarse unos a otros, según el criterio de los propios radicalismos, llamándose "publerinos" o "reaccionarios". Feuerbach y Ruge, Ruge y Marx, Marx y Bauer, Bauer y Stirner constituyen pares de hermanos-enemigos, pues sólo la casualidad dirá en qué instante acabarán por reconocerse como adversarios. Son "hombres de cultura descarriada" y existencias fracasadas que traducen sus doctos conocimientos en estilo periodístico, obligados por la coacción que deriva de las relaciones sociales. Su vocación más peculiar era la de ejercer una "libre" profesión de escritores; pero de hecho se encontraban en constante dependencia de capitalistas y editores, del público y de los críticos. La profesión literaria, entendida como vocación y como objeto de lucro, sólo alcanzó vigencia en Alemania alrededor de 1830.[50]

Feuerbach se sentía "escritor y hombre" en señalado sentido.[51] Ruge tenía un expreso ingenio periodístico; Bauer vivió de su profesión de literato y la existencia de Kierkegaard se identificó con su "calidad de autor". A pesar de su apasionada oposición al periodismo, Kierkegaard se vinculó con los demás por la intención de querer actuar únicamente a través de sus escritos. La particular determinación –que atribuye a su "eficacia como escritor"– de ser un autor que se debe hallar "en los límites entre lo poético y lo religioso" no sólo lo diferenció, sino que también lo relacionó con la actividad literaria de los hegelianos de izquierda, que también se

49 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, pp. 80 y ss.

50 Para la historia social de la actividad literaria en Alemania, véase W. H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft* [La sociedad burguesa] [1851], 8ª ed., Libro II, cap. 3, pp. 329 y ss.; cf. A. de Tocqueville, *Dast alte Staatswesen und die Revolution*, Leipzig, 1857, Libro III, cap. I [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, FCE, 1996]; G. Sorel, *Les illusions du progrès*, París, 1927, pp. 83 y ss., 107, 179.

51 Para este punto véase el tratado de Feuerbach *Der Schriftsteller und der Mensch* [El escritor y el hombre], 3ª ed., 1834, III, 149 y ss.

movían en los límites entre la filosofía y la política o la política y la teología. Mediante esos hombres, a Hegel le tocó en suerte el paradójico destino de que su sistema, que como ningún otro anterior exigía el "esfuerzo del concepto", sólo entrara en circulación y alcanzara los más vastos efectos a través de una enérgica popularización. Si es verdad lo que Hegel decía –que el hombre individual es positivamente libre y "algo" en general sólo dentro de lo "universal" de una profesión determinada–,[52] entonces Feuerbach y Ruge, Bauer y Stirner, Marx y Kierkegaard fueron negativamente libres, y fuera de eso "nada". Cuando un amigo de Feuerbach se esforzó por conseguirle un cargo académico, Feuerbach le escribió en respuesta: "Cuanto más se hace por mí, tanto menos soy yo, y viceversa. En general soy… algo, en tanto no soy nada".

Hegel se sabía libre aun en medio de limitaciones burguesas; y para él no era imposible, como funcionario civil, ser él mismo y ser algo, es decir, ser un "sacerdote de lo Absoluto". Refiriéndose a la vida de los filósofos de la tercera época del espíritu,[53] por tanto a los filósofos del comienzo del mundo "moderno", decía que también sus circunstancias vitales eran distintas a las de la primera y la segunda épocas. Los filósofos antiguos habían sido individuos "plásticos", que acuñaban la propia vida según sus doctrinas, de tal modo que, en este caso, la filosofía como tal también determinaba la condición del hombre. En la Edad Media fueron principalmente los doctores en teología quienes enseñaron la filosofía y, como eclesiásticos, se diferenciaban del mundo restante. En el tránsito a la tercera época moderna, los filósofos, inconstantes, vivieron vagando, como Descartes, en lucha íntima con ellos mismos y, en lo exterior, con las relaciones del mundo. A partir de entonces, ellos ya no constituyen una clase particular, sino que son lo que son en conexión civil con el Estado: es decir, empleados y, al mismo tiempo, profesores de filosofía. Hegel interpretó tal modificación como la "reconciliación del principio mundano consigo mismo", por la cual cada uno estaba en libertad de construirse un propio "mundo íntimo", independientemente del poder de las relaciones que se habían vuelto esenciales. El filósofo podía ahora abandonar el aspecto "externo" de su existencia a ese "orden", así como el modo de vestirse del hombre moderno está determinado por la moda. El mundo moderno es, precisamente, ese poder de la dependencia, que ha llegado a ser multilateral, de

52 *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 6, *Zus.*, § 7, *Zus.*, § 207, *Zus.*; *Philosophische Propädeutik* [Propedéutica filosófica], § 44 y s.; *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, *op. cit.*, p. 475.

53 XV, 275 y ss.

los hombres entre sí, dentro de relaciones civiles. Lo esencial, concluye Hegel, es "seguir siendo fieles a los propios fines", en esta conexión cívico-estatal. A él todavía le parece algo totalmente conciliable el ser libre para la verdad y, al mismo tiempo, dependiente del Estado.

Así como para Hegel ha sido significativo el hecho de que él, quedando dentro del "sistema de las necesidades", siguiera siendo fiel a un fin propio que lo sobrepasaba, así también tuvo importancia para todos los sucesores la circunstancia de que con el fin de lograr sus metas se sustrajeran al orden burgués. En virtud del choque provocado en los círculos académicos por sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, Feuerbach tuvo que renunciar a la obtención del cargo de docente libre en Erlangen y, a lo sumo, le fue posible enseñar "privadamente en una aldea que hasta carecía de iglesia". Sólo apareció una vez en público, cuando los estudiantes lo llamaron desde Heidelberg en 1848. Ruge sintió el destino propio de los intelectuales revolucionarios todavía más duramente: en constante conflicto con el gobierno y la policía, perdió en seguida su cargo docente en Halle; su intento de fundar una academia libre en Dresde fracasó y los *Anales de ciencia y arte*, de los que fuera coeditor, dejaron de aparecer después de pocos años de haber ejercido una exitosa influencia. Para no caer por segunda vez en prisión, huyó a París, luego a Suiza y, finalmente, a Inglaterra. Debido a sus concepciones teológicas radicales, B. Bauer fue despojado de su cargo de profesor: por eso se convirtió en escritor libre y en el centro de los "libres" de Berlín. La constante lucha contra las penurias de la vida no quebraron, en modo alguno, su firme carácter. Stirner, que al comienzo fue maestro de escuela, se desmoralizó ante la presión de miserias pequeño-burguesas, y finalmente consumió su existencia en traducciones y vivió con los ingresos que le producía una lechería. Marx fracasó en su plan de habilitarse en filosofía en Bonn. En primer lugar, aceptó la redacción de los *Anales franco-alemanes,* cuyos elaboradores eran, entre otros, Ruge y Heine; más adelante emigró a París, Basilea, Bruselas y Londres, viviendo con indigentes honorarios de escritor y periodista, en medio de préstamos y deudas. Kierkegaard jamás pudo decidirse a emplear su habilitación en teología para la obtención de un cargo de párroco y no quiso "reducirse a la finitud" para "realizar lo universal". Vivió del "propio crédito", como un "rey sin patria", según designaba su existencia de literato, y, materialmente, de la herencia de su padre, a la que dio fin en el momento de derrumbarse, agotado por la lucha contra la Iglesia. Pero también Schopenhauer, Dühring y Nietzsche sólo estuvieron al servicio del Estado pasajeramente; Schopenhauer, lleno de desprecio por "los filósofos de la universidad", volvió a su vida privada, después de su fracasado intento de

competir con Hegel en la Universidad de Berlín. Dühring fue separado de su cargo de profesor por razones políticas y Nietzsche, después de pocos años, se despidió para siempre de la Universidad de Basilea. No dejaba de admirar la independencia de Schopenhauer respecto del Estado y de la sociedad. Todos ellos se sustrajeron a los vínculos con el mundo existente o, mediante una crítica revolucionaria, quisieron subvertir la condición actual de lo existente.

La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitada por la esencial ambigüedad de las "superaciones" dialécticas de Hegel, que podían ser interpretadas tanto de manera conservadora como revolucionaria. Sólo se necesitaba simplificar de modo "abstracto" el método de Hegel para que pudiera llegarse a la proposición de F. Engels, característica de todos los hegelianos de izquierda: "El conservadorismo de esa concepción es relativo; su carácter revolucionario, absoluto". Eso se debe a que el proceso de la historia universal es un movimiento del progreso y, por eso, una constante negación de lo vigente.[54] Engels demostró, pues, el carácter revolucionario contenido en la proposición hegeliana de que lo real es también racional. En apariencia, trátase de una proposición reaccionaria; pero, en verdad, es revolucionaria, puesto que Hegel no entendió por realidad lo existente de modo totalmente casual, sino un ser "verdadero" y "necesario". Por eso la tesis de la *Filosofía del derecho*, en apariencia conservadora del Estado, se puede convertir, "de acuerdo con todas las reglas" del modo hegeliano de pensar, en su contrario: "Todo lo vigente merece sucumbir".[55] El mismo Hegel, por cierto, no extrajo con semejante rigor esa consecuencia de su dialéctica; antes bien, el aspecto contradictorio y críticamente revolucionario de la conclusión de su sistema estuvo encubierto por el dogmático y conservador. Por eso se tenía que liberar a Hegel de Hegel mismo y, de hecho, mediante la negación metódica de lo vigente debía darse la razón a la realidad. La división de la escuela hegeliana, por tanto, descansa en el hecho de que en Hegel las proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional,[56] unidas en un solo punto metafísico, se consideraron aisladamente, según las direcciones de derecha o de izquierda, en primer lugar en la cuestión acerca de la religión y, en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la

54 F. Engels, *Feuerbach*, *op. cit.*, p. 5.
55 Cf. M. Hess, *op. cit.*, p. 9, y A. Herzen, *Erinnerungen* [Memorias], Berlín, 1907, t. 1, 272.
56 Cf. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…*, *op. cit.*, pp. 315 y ss. y 397 y ss.

izquierda la de que sólo lo racional es real; mientras que en Hegel, al menos desde el punto de vista formal, el aspecto conservador y el revolucionario eran indiferentes.

De acuerdo con el contenido, la subversión metódica de la filosofía hegeliana se refirió, en primer lugar, a su carácter de ser una teología filosófica. El conflicto concernía a la interpretación atea o teísta de la filosofía de la religión: ¿lo absoluto tenía existencia real en la encarnación divina o sólo en la humanidad?[57] En este combate, sostenido por Strauss y Feuerbach contra los residuos dogmáticos del cristianismo filosófico de Hegel, la filosofía de éste, como dijera Rosenkranz, "atravesó en sí misma" la época de la sofística; pero no para "rejuvenecerse", sino –en Bauer y Kierkegaard– para revelar radicalmente la crisis de la religión cristiana. La crisis política, por otra parte, no se mostró menos importante y se manifestó en la crítica de la *Filosofía del derecho*: Ruge la provocó y Marx la extremó. En las dos direcciones del ataque, los jóvenes hegelianos, sin saberlo ellos mismos, retornaron a los escritos juveniles de Hegel sobre teología y política. En esas obras, Hegel había desarrollado con todo rigor la problemática del Estado burgués y de la religión cristiana, según el criterio de la polis griega y de su religión popular.

Dentro del derrumbe de la filosofía hegeliana deben diferenciarse tres fases: Feuerbach y Ruge trataron de *transformar* la filosofía de Hegel de acuerdo con el espíritu de una época que se había modificado; B. Bauer y Stirner hicieron sucumbir la filosofía en general, llevándola a un criticismo y a un nihilismo radicales; Marx y Kierkegaard sacaron consecuencias extremas de la situación alterada: Marx destruyó el mundo capitalista-burgués y Kierkegaard el mundo cristiano-burgués.

a) L. Feuerbach[58] *(1804-1872)*

Como todos los filósofos del idealismo alemán, también Feuerbach partió de la teología protestante, que estudió en Heidelberg con el hegeliano Daub y con Paulus. Sobre las lecciones de este último dice, en una carta a sus familiares, que se le presentaban como una telaraña de sofismas y un instrumento de tortura, mediante el cual las palabras se maltrataban hasta

57 Cf. K. Fischer, "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit", *op. cit.*, pp. 148 y ss. Según Fischer, la cuestión sería saber "si al Dios extramundano habría que sepultarlo en la lógica o en la antropología".

58 Cf. para nuestra exposición el estudio de F. Lombardi, *L. Feuerbach*, Florencia, 1935, en el que se expresan los paralelos históricos del hegelianismo italiano (Spaventa, Tommassi, Labriola, De Sanctis).

llegar a confesar algo que jamás habían significado. Disgustado por esta "expectoración de una sagacidad fracasada", deseó ir a Berlín, donde además de Schleiermacher y Marheineke enseñaban Strauss y Neander. Sólo incidentalmente mencionaba la filosofía; pero ya en la primera carta escrita desde Berlín, decía:

> Tengo la intención […] de dedicarme este semestre sobre todo a la filosofía, para completar con mayor utilidad y profundidad el curso filosófico prescrito en este año. Por eso he oído clases de lógica, metafísica y filosofía de la religión dictadas por Hegel […]. Esas lecciones me gustan infinitamente, aunque no por eso tengo la intención de volverme hegeliano.

Después de vencer la resistencia de su padre, pasó por entero al estudio de la filosofía. Luego de estudiar dos años con Hegel concluyó su preparación con una disertación titulada *De ratione una, universali, infinita*[59] que, en 1828, envió a Hegel junto con una carta. En ella declara expresamente ser su discípulo más directo, y dice que esperaba haberse apropiado algo del espíritu especulativo de su maestro.

Las transformaciones revolucionarias que más tarde Feuerbach debía introducir en la filosofía de Hegel ya aparecían en esta carta, escrita a los 24 años, a través de conceptos hegelianos. De antemano justificaba los defectos de su disertación, porque ella pretendía ser una apropiación "viviente" y 'libre" de lo que había aprendido de Hegel. También acentuaba ya el principio de la "sensibilidad", pues la Idea no debía atenerse al reino de lo universal, pasando por encima de lo sensible, sino que –a partir del "cielo de pureza incolora" y de la "unidad consigo misma"– tenía que sumergirse en la intuición, en la cual penetra lo particular[60] con el fin de incorporarse lo que hay de determinado en los fenómenos. El Logos puro necesitaba "encarnarse": la Idea, "realizarse" y "mundanizarse". En el margen advertía –como si hubiese presentido su propio destino– que al proponer esa sensibilización y realización no pensaba en popularizar el pensamiento, ni tampoco transformar el pensar en una intuición fija y obtusa o cambiar los conceptos por imágenes y signos. Justificaba la tendencia a la mundanización, porque ella se funda "en el tiempo", o "lo que es lo mismo", en el espíritu de la filosofía hegeliana misma, pues ésta no es cuestión de

59 Cf. Lombardi, *op. cit.*, pp. 37 y ss.

60 *Briefe*, 1, 215. Schelling también le objetó lo mismo a Hegel, cuyo concepto "ofende" la representación sensible, porque no la hizo descender hasta la esfera de la representación (*Werke*, parte 1, t. x, 162).

escuela, sino de humanidad.[61] La dirección anticristiana se expresa siempre muy claramente. El espíritu se halla ahora al comienzo de "un nuevo período universal" y a la plena realización de la Idea le corresponde destronar el "sí-mismo" –el espíritu *único* en tanto es– que ha dominado el mundo desde la era cristiana y, de ese modo, debe triunfar sobre el dualismo entre el mundo sensible y la religión suprasensible, así como sobre la dualidad establecida entre la Iglesia y el Estado:[62]

> Por eso no corresponde ahora desarrollar los conceptos en la forma de su universalidad, es decir, en su pureza abstracta y en su cerrado ser-en-sí mismo, sino que se deben aniquilar y desbaratar, de modo real y en nombre de la verdad, los modos de concebir histórico-universales hasta ahora vigentes y que se refieren al tiempo, a la muerte, a lo inmanente, a lo trascendente y al yo, así como también al individuo y a la persona, absolutamente concebida, es decir, en tanto situada fuera de la finitud, en lo Absoluto, o sea en Dios, y así sucesivamente. Se debe aniquilar todo cuanto se halla contenido en el fundamento de la historia hasta ahora transcurrida y también la fuente de las ideas cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas.

En lugar de todo eso deben entrar los conocimientos que, aunque "implícitos", están encubiertos en la filosofía moderna. El cristianismo ya no se puede concebir como religión absoluta. *Sólo* constituye la antítesis del mundo antiguo y además le ha dado a la naturaleza un puesto no-espiritual. También la muerte, que es un acontecer natural, rige para el cristianismo de un modo por entero privado de espiritualidad como "el más inevitable jornalero en la viña del Señor".[63]

La medida en que Feuerbach, no obstante esta apropiación que era algo más que meramente "libre", estaba familiarizado con el pensar de Hegel lo muestra su crítica, aparecida en 1835, al *Anti-Hegel*, de Bachmann,[64] la cual casi podría haber sido de Hegel mismo. A lo largo de sesenta y cua-

61 II, 413.

62 Para la conciencia de la época en Feuerbach, véase la introducción a los *Todesgedanken* [Pensamientos de la muerte] de 1830: "quienes entiendan el lenguaje con que habla el espíritu de la historia del mundo no podrán sustraerse al conocimiento de que nuestro presente constituye el término de un gran período de la historia de la humanidad y de que, precisamente por eso, es el comienzo de una vida nueva".

63 *Briefe*, I, 214 y ss.

64 II, 18 y ss.

tro páginas rechaza el empirismo "no conceptual" de Bachmann con una sagacidad y una ponderación que corresponde plenamente a la crítica filosófica, tal cómo Hegel la habia desarrollado en su esencia,[65] aplicándola al entendimiento vulgar del hombre.[66] Feuerbach distinguió dos clases de crítica: la del conocimiento y la de una equivocada comprensión. La primera se refiere a la esencia positiva de las cuestiones y toma como criterio del juicio estimativo las ideas fundamentales del autor; la comprensión equivocada, en cambio, aprehende desde fuera lo positivamente filosófico: siempre tiene en la cabeza algo diferente de lo que tenía su contrincante en la suya, y cuando los conceptos de éste superan las propias representaciones, ya no entiende nada más. Feuerbach demuestra a Bachmann que no ha entendido en lo más mínimo las teorías de Hegel acerca de la identidad de la filosofía con la religión, de la lógica con la metafísica, del sujeto con el objeto, del pensar con el ser, del concepto con la realidad. Su crítica a la idea hegeliana de Dios es una grosera parodia: la superficialidad y la falta de profundidad de las objeciones de Bachmann contra las ideas "más profundas y sublimes" de Hegel no son dignas de crítica alguna.

Con relación a esa aplicación escolástica de las categorías de Hegel, es comprensible que Rosenkranz haya podido escribir, siete años más tarde: "¿Quién hubiera pensado que la filosofía de Hegel, que Feuerbach cierta vez defendiera conmigo, contra Bachmann, en su polémica contra el *Anti-Hegel* de este último, se rebajaría tanto en él?".[67] Sin embargo, el mismo Feuerbach, apelando a la crítica que Lessing dirigió contra los enemigos de la ortodoxia, explicó después su propia crítica al *Anti-Hegel* diciendo que en ella sólo había sido un partidario "intermitente" de Hegel, frente a los ataques antifilosóficos, y que sería apresurado pensar que quien escribe contra el opositor de una cosa, al hacerlo así, se declararía incondicionalmente en favor de ésta. Antes bien, el *Anti-Hegel* ya entonces estaba oculto en Feuerbach mismo; "pero, precisamente, por ser sólo un hombre a medias, lo obligué a callarse".[68]

Feuerbach se mostró públicamente como contrincante de Hegel en 1839, con un artículo aparecido en los *Anales* de Ruge, titulado "Para una crítica de la filosofía hegeliana". Esta crítica concuerda en todos los puntos

65 Hegel, XVI, 33 y ss.

66 *Ibid.*, pp. 50 y ss.

67 *Studien*, Parte V, serie 3, p. 326; cf. Feuerbach, *Briefe*, I, 238 y 241. En su segunda monografía sobre Hegel (p. 313), Rosenkranz observa que la polémica de Feuerbach contra Hegel había causado gran placer entre quienes no pudieron sobrepasar la tercera parte de la *Fenomenología* y el primer tomo de la *Lógica*.

68 *Briefe*, I, 390.

tigos que se dejarán matar para defender la verdad, Kierkegaard es el antípoda contemporáneo de la propaganda de Marx en pro de una revolución proletaria mundial. No obstante eso, Kierkegaard concibió la fuerza peculiar del comunismo en el "ingrediente" de religiosidad cristiana contenido en él.[180]

g. El vínculo de Schelling con los jóvenes hegelianos

El complejo ataque llevado a cabo por los jóvenes hegelianos contra el sistema de Hegel estuvo favorecido por el anciano Schelling, quien en 1841 exponía su filosofía última en Berlín. Entre sus oyentes se encontraban coetáneos tan diferentes como Kierkegaard, Bakunin, F. Engels y Burckhardt.[181] La polémica con que Schelling abrió su filosofía "positiva" se dirigía contra la ontología de Hegel, que, según él, era meramente "negativa", capaz de concebir sólo el ser posible y no el ente real, que precede al pensar. Con este último acontecimiento de la historia de la filosofía clásica alemana comienza la "filosofía de la existencia", que Marx y Kierkegaard desarrollaron contra Hegel desde los puntos de vista de la exterioridad y de la interioridad, respectivamente.

Originariamente, el término *existentia* era el concepto escolástico que se oponía a la *essentia* o esencialidad. Dentro de la filosofía cristiana de la Edad Media, la diferenciación concernía a todo ser creado por Dios, pero no a Dios mismo. Para el ser de Dios regía la circunstancia de existir esencialmente, porque a su ser le pertenece la perfección y a ésta le corresponde la existencia. Sólo en Dios la esencia y la existencia se dan juntas o en unidad. La tarea de la demostración "ontológica" de la existencia de Dios, de Anselmo de Canterbury, se proponía demostrar esa unidad, y en el sentido de ella también argumentaron Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff. Únicamente la crítica de Kant trató de refutarla en principio, porque no permitía entresacar la "existencia" de un "concepto". Por el concepto no pueden diferenciarse cien táleros reales de cien táleros posibles: lo que los distingue –lo positivo de la "existencia"– reside fuera del ser-qué o esencia. Esta separación crítica entre *lo que* es algo y *el hecho de que* en general algo "sea" volvió a ser anulada por Hegel. La *Lógica* define lo real como "la unidad inmediatizada de la esencia y de la existencia, o de lo inte-

180 Véase N. Berdiaiev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus* [Verdad y mentira del comunismo], Lucerna, 1934.

181 Kierkegaard, *Tagebücher*, 1, 169 y ss.; Marx-Engels, *Ges. Ausg.* [Obras completas], 1/2, 173 y ss.; Burckhardt, Carta a Kinkel del 13 de junio de 1842.

mente lo contrario: en él los individuos participan, en *tanto individuos*, del Estado, concebido éste como la *res publica de aquéllos*. El comunismo, tal como Marx lo entendía en cuanto hegeliano, consiste en la verdadera disolución de las relaciones inesenciales de la existencia, es decir, en la identidad social de la razón esencial con la existencia real del hombre que existe como miembro de una comunidad. Hegel sólo reconcilió ambos aspectos de modo abstracto, mientras que en la realidad aceptó, como contenido de su exposición, la contradicción, históricamente condicionada, entre la existencia privada-individualizada y la existencia pública-común.

Semejante contradicción moderna no se había producido ni en la antigüedad ni en la Edad Media. En efecto, el hombre privado propiamente dicho de la antigüedad era el esclavo, que no participaba de la comunidad y que, por eso mismo, no era "hombre" en el pleno sentido de la palabra.[43] En la Edad Media, toda esfera privada de vida significaba, al mismo tiempo, una esfera pública corporativa: la vida del pueblo y la del Estado eran idénticas, aunque el hombre no estuviese todavía liberado. Sólo la Revolución Francesa produjo la abstracción de la vida privada junto con la del Estado únicamente político, y concibió la libertad del burgués como siendo la libertad negativa del Estado. Pero la verdadera libertad sería la de la comunidad suprema, dentro de una "comunidad de hombres libres". Sin embargo, el sentido de la libertad desapareció del mundo junto con los griegos, y con el cristianismo el sentido de la igualdad se ocultó en medio del vapor azul del cielo: sólo una revolución radical de las relaciones subsistentes de la existencia podría producir una *polis* ampliada en *cosmopolis*, es decir, la "verdadera democracia" de una sociedad sin clases, y sólo a una revolución tal le sería posible realizar la filosofía del Estado de Hegel en el elemento de la sociedad moderna. Únicamente en esa *polis* del futuro, el mundo podrá ser efectivamente nuestro, es decir, se convertirá en un ser-otro que tendrá nuestra misma naturaleza, mientras que el hombre burgués y privado seguirá siendo necesariamente ajeno a su mundo público.

En extrema oposición a semejante comunismo filosófico, Kierkegaard radicalizó al hombre privado, convirtiéndolo en "individuo", y opuso la interioridad del ser-sí-mismo a la exterioridad de las relaciones entre las masas. Los dos modelos peculiares de la existencia individualizada fueron, para él, Sócrates, en la *polis* ateniense, y Cristo, frente al mundo entero, tanto al mundo judío como al pagano.

43 I/1, 437.

b. Kierkegaard

En las últimas páginas del *Concepto de ironía*, Kierkegaard afirmó que la "tarea de la época" era la de "traducir en la vida personal los resultados de la ciencia" –pensaba en la ciencia hegeliana– y "apropiárselos" personalmente. En efecto, sería ridículo que alguien enseñase a lo largo de su vida que la "realidad" tiene significación absoluta y muriese sin que esa realidad alcanzara otra vigencia que la proclamación de semejante sabiduría. Como camino para la conservación de la realidad había que emplear la negatividad de la ironía, que enseña a "realizar la realidad", en cuanto pone el correspondiente acento sobre ella misma.[44] Cuando Kierkegaard, después de concluir su disertación, emprendió viaje hacia Berlín para escuchar a Schelling, esperaba de la filosofía positiva de este último la aclaración de la realidad que no había encontrado en Hegel. Una nota del *Diario* dice:

> Estoy contentísimo de haber escuchado la segunda lección de Schelling – indescriptible. Había suspirado demasiado tiempo, y las ideas también suspiraban en mí: cuando Schelling pronunciaba la palabra "realidad", refiriéndose a la relación entre la filosofía y lo real, ante mí retozaba de alegría, como en Elisabeth, el fruto conceptual. Casi recuerdo cada una de las palabras que él dijo en ese instante. Quizá por ese camino podría alcanzar claridad. Esa palabra única, realidad, me recordaba todos mis dolores y tormentos filosóficos.[45]

A semejante esperanza le siguió en seguida el desengaño: "Mi tiempo no me permite recibir gota a gota lo que yo tragaría con sólo desplegar mis

44 *Sobre el concepto de ironía*, *op. cit.*, p. 274.

45 *Tagebücher* [Diarios], I, 169. (= *Pap.*, III A, 179). Véase la expectativa no menos esperanzada de un erudito tan reflexivo como Rosenkranz: "El discurso inaugural de Schelling está allí. Lo he devorado. Si realizase sólo la mitad de lo que promete, el fin de su carrera sería infinitamente más grandioso que su iniciación. Posee en grado supremo el arte de encadenar. Quiere llevar a la humanidad 'más allá de su conciencia hasta entonces adquirida'. Si lo lograra, sería, más que filósofo, un fundador de religiones". Más adelante dice: "Durante este año, Schelling y siempre Schelling. En verdad, lo merece. ¡Cómo un gran hombre pone todo en movimiento! Suscita todo: desde la región de la seria lucha por la verdad hasta la zona de las bajas pasiones [...]. Cuando se nombró a Gabler como sucesor de Hegel, se habló de él durante cuatro semanas. Luego, fue suprimido para siempre. Ahora, en cambio, han pasado meses y meses, y todos los periódicos, diarios y folletos no hacen más que ocuparse de Schelling. Todo Berlín aprende con él. Muchos hegelianos entraban en secretas tratativas diplomáticas para saber si Schelling no tendría razón en contra de Hegel y para determinar si no deberían convertirse públicamente". *Aus einem Tagebuch* [De un diario], *op. cit.*, pp. 79 y s. y 107 y s.; cf. Engels, II, 173 y s.

labios. Soy demasiado viejo para oír lecciones, así como Schelling es demasiado viejo para dictarlas. Toda su doctrina de la potencia delata una suprema impotencia".[46] El eco de su desengaño por Hegel y por Schelling se halla en el siguiente epigrama de la *Alternativa*:

> Cuando se oye hablar de la realidad a los filósofos, esas afirmaciones inducen a error, tal como si leyésemos en el escaparate de un ropavejero, escritas en un cartel, estas palabras: aquí se lava ropa. Si quisiéramos llevar nuestra ropa para hacerla lavar, nos engañaríamos. El cartel estaba colgado para vender la tabla de lavar.[47]

A partir de este punto, a través de los escritos de Kierkegaard, se extiende una polémica más o menos explícita contra la ambición de la filosofía por concebir la realidad mediante la razón.

Kierkegaard no vio el fundamento para rechazar el concepto hegeliano de realidad, como ocurría en Marx, en una deducción defectuosa del principio, sino en el hecho de que Hegel pretendió en general identificar la esencia con la existencia. Justamente por eso, jamás llegó a presentar una existencia "real", sino que sólo alcanzó la "existencia conceptual" e ideal. En efecto, la *essentia* de algo, o lo que *algo* es, concierne a la esencia universal; la *existentia*, o el *hecho de que* algo sea, es siempre una existencia singular: en cada caso mi propia y tu propia existencia, para la cual es decisivo ser o no ser.[48] La crítica de Kierkegaard a Hegel retorna a la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, con el fin de justificar la diferenciación establecida por éste entre la esencia y la existencia, que era el "único pensar sincero referido a la existencia".[49] Sin embargo, Hegel no pudo concebir la circunstancia de que la existencia "especializa" el pensar del ser, porque no pensaba como hombre, sino como un pensador profesional de un particular talento. Sólo concebía el concepto del ser, pero no su realidad, que siempre es individual.[50] Mas la categoría de la individualidad no es una categoría entre otras, sino la determinación sobresaliente de la realidad en general. En efecto, ya según Aristóteles lo realmente existente siempre era "este algo determinado", es decir, lo individual, lo que está aquí y ahora.[51]

46 *Tagebücher*, I, 176.
47 *Tagebücher*, I, 29.
48 *Tagebücher*, II, 127 y s.
49 *Tagebücher*, II, 86; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 22 y 25, y la crítica de Hegel, en *Logik*, ed. Lasson, I, 74 y s.; XII, 368 y ss.
50 VI, 207; VII, 3, 27 y ss.; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 24.
51 VII, 1; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 28.

En la teoría hegeliana del concepto, la individualidad también estaba, como es natural, postulada como lo único real, pero dentro de la mediación indiferente entre lo particular y lo universal.[52] La realidad singular significaba, para él, la determinabilidad particular, reflejada en sí misma, de lo universal; por tanto, el hombre individual representaba una determinabilidad particular del ser universal del hombre, cuya esencia es el espíritu. Tal universalidad del ser humano, lo humano-universal, no ha sido ciertamente negada por Kierkegaard; pero sólo creía que era realizable a partir de los individuos, mientras que lo universal del espíritu (Hegel) o de la humanidad (Marx) le parecía ser existencialmente inesencial.

En el fondo, la polémica de Kierkegaard contra el concepto hegeliano de realidad siempre gira en torno de una idea central: que el "sistema" de la existencia no puede captar la realidad en general y que un "parágrafo" que trate de la realidad dentro del sistema constituye una protesta absoluta contra ella:[53]

> Al titular la última sección de la *Lógica* "la realidad" se obtiene la ventaja de despertar la apariencia de que en la lógica se alcanza lo supremo o, si se quiere decirlo así, lo ínfimo. Mientras tanto, el daño salta a los ojos, pues de ese modo no se ha servido ni a la lógica ni a la realidad. No se sirvió a la realidad, pues la lógica no puede atravesar la contingencia, que pertenece esencialmente a la realidad. No se sirve a la lógica, pues cuando ella piensa en la realidad, incluye en sí misma algo que no puede asimilar y anticipa algo hacia lo que meramente debía predisponer. Como castigo se presenta con plena claridad el hecho de que se dificulta toda investigación acerca del ser de la realidad, incluso, y quizás en primer lugar, se la imposibilita, porque se tiene que dejar tiempo a la palabra para que, por así decirlo, reflexione sobre sí misma; se le tiene que dejar tiempo para que olvide el error.[54]

Lo "contingente" propiamente dicho, o también lo "maravilloso",[55] que Hegel excluía del concepto de la realidad verdadera, consiste en el *hecho de que* en general algo es y de que yo existo.[56] Justamente este mero *hecho de ser* constituye el "interés" absoluto en la realidad, mientras que la abstracción de

52 *Logik*, ed. Lasson, II, 238 y ss.; Enc., §§ 112-114; *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 270 *Zus.*
53 VI, 206.
54 V, 3 y s.
55 VI, 196.
56 VII, 15; III, 180 y s.

Hegel exige que, de hecho, uno sea desinteresado frente a ella.[57] La inmanencia del sistema, dentro del cual el ser y la nada son posibilidades indiferentes del puro y mero pensar, se detiene frente al interés de la metafísica.[58] Pero para el existente mismo, la existencia como tal es de supremo interés y el "carácter interesado en el existir, constituye la realidad". "Lo que la realidad es, no se puede expresar mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* entre la hipotética unidad abstracta del pensar y el ser."[59]

Con semejante encumbramiento del *factum brutum* de la existencia, entendida como realidad decisiva en general, el problema universal del ser se desplaza, en Kierkegaard, hacia la pregunta por la existencia humana concreta, y cómo el problema peculiar de ésta ya no rige lo que es, sino el hecho de que en general exista o esté allí. Del mismo modo, la filosofía de la existencia que procede de Kierkegaard no pregunta por la *essentia* a diferencia de la *existentia*, sino que la Existencia como tal parece ser en ella lo único esencial.

Lo común entre Kierkegaard, Feuerbach, Ruge y Marx está en la circunstancia de haber fundamentado la realidad en el "interés", aunque el modo de ese interés en Feuerbach esté sensiblemente determinado, en Ruge sea ético-político y en Marx práctico-social. Kierkegaard concibe el interés como *pasión o pathos*, y lo opone a la razón especulativa.[60] La esencia de la pasión consiste en que, a diferencia de la "solución" definitiva del sistema de Hegel, aspira a ser una *resolución*[61] que se decide "o" de este, "o" de otro modo. Una decisión, en el sentido señalado de resolución, es el *salto*, la "protesta decidida contra la marcha inversa del método", es decir, de la reflexión dialéctica.[62] La resuelta pasión de la decisión, preparada por el salto, pone un comienzo inmediato, mientras que el principio de la *Lógica* de Hegel no empieza, en verdad, con lo "inmediato", sino con el producto de una extrema reflexión, es decir, con el ser puro en general, abstraído de la existencia realmente existente.[63] Con tales determinaciones de la existencia, Kierkegaard redujo el reino de la realidad racional, que se conoce a sí

57 Véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, I, 74.

58 V, 14, nota.

59 VII, 13; cf. *Kritik der Gegenwart* [Crítica del presente], *op. cit.*, p. 54.

60 Lema para *Entweder-Oder* [La alternativa], I; V, 15; VI, 272 y ss.; VII, 3, 47; *Tagebücher*, I, 170; *Kritik der Gegenwart*, *op. cit.*, pp. 5 y ss. y 43.

61 VI, 196 y s., 265. Dentro de las categorías de Kierkegaard se diferencia la pasión resuelta de la ironía flotante, es decir, del alternante dominio del tedio y de la tristeza depresiva.

62 VI, 190.

63 VI, 196 y ss.; V, 10, nota.

misma, a la "única realidad de la que un existente no se limita a saber algo de ella, es decir, a la realidad del *hecho de estar allí*".[64] Al pensamiento histórico-universal, tal cosa se le ofrece como "acosmismo"; pero sin embargo, constituye el único camino para reconducir el saber enciclopédico y disperso de la época a su origen y para volver a adquirir una impresión primaria de la existencia.[65] Si de esto quisiéramos concluir que el existente en general no piensa y que ataca el saber como un *lazzarone* (*lazzaronihaft*),* nos equivocaríamos. El existente piensa de un modo inverso: pone todo en relación consigo mismo, partiendo del interés de la existencia que se comprende a sí misma, la cual participa, como es natural, de la idea aunque ella misma no sea una idea.[66] En Grecia la tarea consintió en alcanzar la abstracción del ser; ahora, la dificultad reside, en cambio, en recuperar la existencia, partiendo de la altura de la abstracción hegeliana. Ya el principio griego, y más aun el cristiano, estaba en la comprensión de uno mismo en la existencia; pero desde el triunfo del "sistema" ya no es uno mismo quien ama, cree y obra: sólo se quiere saber qué es todo eso.

El concepto polémico de la existencia real de Kierkegaard no sólo se dirige contra Hegel, sino que al mismo tiempo corrige las exigencias de la época. La existencia que se individualiza a sí misma es: 1) La realidad *señalada y única*, frente al sistema que abarca todas las cosas del mismo modo y allana la diferencia (entre el ser y la nada, el pensar y el ser, la universalidad y la individualidad) en el plano de un ser indiferente. 2) Se opone la realidad *individualmente única* a la universalidad histórica (de la historia universal y de las generaciones, de la multitud, del público y de la época): para ella el individuo como tal no tiene valor. 3) Frente a la exterioridad de las relaciones, la realidad es la existencia del individuo único. 4) Es una existencia *cristiana* ante Dios, opuesta a la exteriorización del ser de Cristo dentro de la cristiandad propagada de modo histórico-universal. 5) Y en medio de estas determinaciones es, ante todo, una existencia *que se decide* en sí misma en pro o en contra del ser cristiano. Como existencia que se decide de este o de aquel modo, se opone a la época "prudente" y al modo hegeliano de concebir, que desconoce esa alternativa.[67]

Poco antes de la revolución de 1848, Marx y Kierkegaard le confirieron a la voluntad de decisión un lenguaje cuyas palabras todavía ahora son

64 VII, 15.

65 VII, 41.

* Es decir, como un gandul. [N. del T.]

66 VII, 16, 25, 27 y ss.

67 VII, 5; cf. Hegel, *Schrift zur Politik und Rechtsphil.* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], *op. cit.*, pp. 368 y 1 (2ª ed.), 131.

valiosas: Marx en el *Manifiesto comunista* (1847) y Kierkegaard en una *Proclama literaria* (1846). Uno de los manifiestos concluye así: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"; el otro afirma que cada uno, por sí mismo, debe trabajar por su propia salvación; la profecía del progreso del mundo, en cambio, a lo sumo sería soportable como una broma. Históricamente considerada, esa oposición significa dos aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués. Marx se apoyó en la masa del proletariado para alcanzar la revolución del mundo burgués-*capitalista*, mientras que Kierkegaard fundó todas las cosas en el individuo, luchando contra el mundo burgués-*cristiano*. A esta circunstancia corresponde el hecho de que para Marx la sociedad burguesa fuera una sociedad de "individuos aislados", en la que el hombre enajena su "ser específico", y para Kierkegaard la cristiandad constituía un cristianismo propagado en masa, en la que nadie es sucesor de Cristo. Pero como Hegel había mediatizado en esencia esas contradicciones existentes –la sociedad burguesa con el Estado y el Estado con el cristianismo–, las decisiones de Marx y de Kierkegaard apuntan a destacar la diferencia y la contradicción, ínsitas precisamente en aquellas mediaciones. Marx se dirige contra la autoenajenación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard contra la enajenación, que para el cristiano es la cristiandad.

3. La crítica del mundo capitalista y de la cristiandad mundanizada

a) Marx

Marx analizó la autoenajenación del hombre en el dominio del Estado, de la sociedad y de la economía. Su expresión política está en la contradicción entre la *sociedad burguesa y el Estado*; la expresión social inmediata se halla en la existencia del *proletariado*, y la expresión económica en el *carácter de mercancía*, propia de nuestros objetos de uso. El capitalismo, entendido como economía privada con posesión privada, constituye la antítesis del comunismo, concebido como economía común con propiedad común. Pero también la crítica de la "economía política" está orientada, y sigue estándolo, hacia el todo del mundo histórico y de los modos correspondientes que en dicho mundo asume el ser humano.[68] El hom-

68 Esta conexión se acentúa expresamente en la *Kritik der politischen Ökonomie* [*Crítica de la economía política*]: "En general, tratándose de una ciencia histórico-social, en la

bre del mundo capitalista se ha enajenado a sí mismo, porque el capital, las mercancías y el trabajo asalariado son expresiones objetivas de relaciones existenciales, en las que el hombre que produce y el que consume no están "junto a sí mismos" o no son "libres" (en sentido hegeliano).

La diferencia entre el "sistema de las necesidades" de Hegel y la crítica de la "economía política" de Marx consiste en que este último combate como auto*enajenación* del hombre lo que en Hegel era todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, la *alienación* de sí mismo. El espíritu –la esencia universal del hombre– precisamente constituye una interpretación de sí mismo en el mundo y, al mismo tiempo, un "recuerdo de sí mismo", es decir, un regreso de la alienación a sí mismo. El resultado de tal movimiento del espíritu es, en cada uno de sus grados, una mediación del ser propio y ajeno, "un llegar a ser igual consigo mismo en el ser otro de sí mismo". Sobre la base de esa estructura general del espíritu que se aliena o que "ex-iste"[69] productivamente en el mundo, Hegel concibe la relación determinada del hombre con la "cosa", entendida ésta como propiedad, cuya relación determina más precisamente por el "derecho de posesión", el "uso" y la "alienación".[70] Una cosa realiza su propia determinación al ser usada y utilizada por otro. Para la cosa misma, ese uso no es externo o ajeno, pues ella *está* allí para ser usada; su existencia íntegra es un existir-para-algo. El pleno uso de una cosa constituye la cosa misma, tal como un campo realiza el ser que le es peculiar por su rendimiento. Por tanto, la "exteriorización" es la sustancia de la cosa, y la exteriorización realizada está en el uso de la misma. Cuando me pertenece su pleno uso, la tengo como propiedad. Tal como ocurre en mis relaciones con la cosa, también la totalidad de mi exteriorización *personal* y el uso total de las facultades humanas se identifican con la vida exteriorizante de la personalidad misma.[71] De este hecho se desprendía para Hegel la siguiente concepción de la *en*ajenación de la actividad humana:

> [...] *entre mis habilidades particulares, corporales y espirituales* y entre las posibilidades de mi actividad, puedo enajenar a otro algunas producciones *singulares* y un uso *limitado en el tiempo*, porque, de acuerdo con esa

---

marcha de las categorías económicas siempre se debe tener en cuenta que [...] la sociedad burguesa moderna está dada y que las categorías expresan formas y determinaciones de la existencia y a menudo sólo aspectos singulares de esa sociedad determinada [...] y que la economía, *también científicamente*, no comienza cuando se habla de ella *como tal*" (*Zur Kritik der Pol. Ök.*, *op. cit.*, p. XLIII).

69 *Enc.*, § 123 *Zus.*

70 *Rechtsphilosophie*, §§ 41 y ss.

71 *Ibid.*, § 61.

> limitación, tales prestaciones mantienen una relación externa con respecto a mi *totalidad* y *universalidad*. Mediante la enajenación en el trabajo de *todo* mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro lo que hay de sustancial en esa acción, es decir, a mi actividad *general*, mi realidad y mi personalidad.[72]

Hegel patentiza la diferencia entre la enajenación parcial y la total mediante el distingo de un esclavo antiguo y de un criado moderno:

> El esclavo ateniense tenía quizás un desempeño más fácil y un trabajo más espiritual que el que realizan regularmente nuestros domésticos; pero, sin embargo, era esclavo, porque le había enajenado al amo la extensión entera de su actividad.

En contra de esas afirmaciones, Marx concluye, partiendo de las relaciones reales y vigentes de producción, en el hecho de que precisamente también una actividad "particular" puede enajenar al hombre *entero*, aunque jurídicamente disponga de sí mismo, en cuanto nadie lo puede forzar a vender su capacidad de trabajo. Sin embargo, en su existencia real el obrero asalariado "libre" es menos libre que el esclavo antiguo, pues aunque sea el propietario de su facultad de trabajar y esté igualmente justificada la posesión de los medios de producción y sólo enajene un trabajo especial por un tiempo limitado, se hace esclavo, total y absolutamente, del mercado del trabajo, porque su capacidad ya vendida de trabajar era lo único que efectivamente poseía y tuvo que enajenarla para poder existir en general.[73] Pero, según Marx, el obrero asalariado encarna el problema general de la sociedad burguesa, cuyo carácter económico consiste en la producción de un mundo cosificado de mercancías. El carácter mercantil de todos nuestros objetos de uso, y el correspondiente consumo humano, no sólo constituyen una característica económica, sino que a la postre determinan, como enajenación, todo el carácter de las manifestaciones de la vida humana y de los modos de su producción. Así, la producción espiritual se convierte en mercancía; el libro, por ejemplo, en un artículo del mercado literario:[74]

> Hay un gran hecho, característico del siglo XIX, y que ningún partido puede negar. Por un lado, las fuerzas industriales y científicas han alcan-

72 *Ibid.*, § 67 y *Zus.*
73 *Kapital*, I (6ª ed.), *op. cit.*, pp. 130 y ss. y I/1, 251 y ss.
74 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, p. 62.

> zado una vida que ninguna época de la historia anterior pudo presentir. Por otra parte, se hacen perceptibles signos de decadencia, que dejan en sombra los tan mentados horrores de los últimos tiempos del Imperio romano. En nuestra época cada cosa parece estar impregnada de su opuesta. La máquina está dotada de la maravillosa fuerza de abreviar y hacer fecundo el trabajo humano; vemos, sin embargo, cómo conduce al hambre y al exceso de trabajo. Las fuerzas, recientemente desencadenadas, de la riqueza, por un extraño juego del destino, se convierten en fuentes de privaciones. El triunfo del arte parece comprarse con la pérdida del carácter. La humanidad ejerce señorío sobre la naturaleza; pero el hombre se vuelve esclavo del hombre o esclavo de su propia infamia [...]. El resultado de todas nuestras invenciones y de nuestros progresos parece consistir en el hecho de que las fuerzas materiales están pertrechadas con vida espiritual y que la existencia humana se embrutece por su poder material. Tal antagonismo entre la industria y la ciencia modernas, en un caso, y entre la miseria y la decadencia modernas, en el otro caso –esta oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época–, son un hecho, un hecho palpable, dominante e indiscutible. Muchos partidos pueden lamentar semejante situación; otros quizá deseen librarse de las capacidades modernas para desembarazarse también de los conflictos modernos. O quizás imaginen que un progreso así reconocible de la economía necesite, para realizarse, un regreso igualmente conocible a la política. Por nuestra parte, no desconocemos el espíritu astuto que avanza con vigor y sigue elaborando esas oposiciones. Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para ejecutar una buena obra, sólo necesitan *hombres nuevos* [...].[75]

La primera parte de *El capital*, en que Marx muestra el carácter mercantil de nuestras producciones, proporciona un análisis fenomenológico de ese problema general. En la mercancía se descubre, según él, la estructura ontológico-fundamental de todo nuestro mundo objetivo, es decir, la "forma mercantil", que caracteriza tanto la enajenación del hombre respecto de sí mismo, como la de las cosas respecto de él.[76] El sentido crítico-social y, por tanto, humano, de este análisis económico llega a sur-

75 *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* [*La revolución de 1848 y el proletariado*], 1856.

76 Cf. para lo que sigue G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*], Berlín, 1923, pp. 94 y ss.

gir empero en *El capital* en medio de la discusión de otros problemas y en notas; en cambio, en el informe sobre los *Debates acerca de la ley para el robo de leña* (1842)[77] se presenta abiertamente. Contiene el primer descubrimiento ejemplar de la inversión fundamental del "medio" en "fin", o de "cosa" en "hombre", en lo cual se afirma la autoenajenación del ser humano. El hecho de comportarse respecto de sí mismo como estando frente a algo diferente y ajeno, que es la suprema "exterioridad", ya había sido considerado por Marx en su *Disertación* como "materialismo", mientras que se llamaba a sí mismo un "idealista" que pretendía superar la enajenación. La *auto*enajenación en una cosa, es alienación, porque el hombre no es para la cosa, sino ésta para él. Marx quiere mostrar lo siguiente: la leña, que pertenece a un propietario de maderas y puede ser robada, no constituye en general una simple leña, sino una cosa que posee significación económica y social; por tanto, humana. Pero en tanto leña que existe dentro de esa conexión no es la misma para el poseedor de ella, en cuanto propietario privado, que para el que no la posee y la roba. Un castigo humanamente justo y no sólo jurídicamente correcto no se podría producir mientras que uno se conozca a sí mismo como mero poseedor de la leña, teniendo de sí mismo, y en cuanto hombre, esa autoconciencia de "miras estrechas", y que el otro no sea considerado como hombre, sino sólo como ladrón de *leña*. En ambos respectos, la cosa muerta constituye un "poder objetivo", algo inhumano que, sin embargo, determina al hombre y lo "subsume", cuando éste no es capaz de dominar el producto social del trabajo. Pero el hombre puede determinarse meramente por la *leña*, porque ella misma es la expresión objetiva de relaciones "políticas". Por eso "los ídolos de madera pueden triunfar y llevar al sacrificio del hombre":

> Luego, si la leña y su propietario legislan como tales, esas leyes no se diferenciarían nada más que por el punto geográfico, por el dónde y por el lenguaje que las expresa. Semejante *materialismo abyecto*, semejante pecado contra el espíritu santo del pueblo y de la humanidad es una consecuencia inmediata de la doctrina que la prensa oficial prusiana predica al legislador, llevándolo a pensar –tratándose de una ley acerca de la leña– sólo en ésta y en el bosque, y a resolver de manera *no política* la única tarea material de que se trataba, es decir, a no solucionarla en conexión con la íntegra racionalidad y moralidad del Estado.[78]

77 1/1, 266 y ss.
78 1/1, 304.

En cuanto sobre la base de determinadas relaciones sociales, algo como la leña se vuelve decisivo para el ser y la conducta del hombre, las cosas se transforman en medida del hombre, por cosificación de la autoconciencia humana.

En la *Ideología alemana* Marx propone la misma cuestión que en los *Debates*. También en ese lugar pregunta: ¿de dónde procede el "carácter ajeno" con que el hombre se conduce respecto de sus propios productos, de tal modo que pierde el poder de sus relaciones mutuas? ¿De dónde proviene el hecho de que "las relaciones para con ellos mismos se independizan" y "el poder de su propia vida se vuelve prepotente para con ellos mismos"? ¿Por qué, dentro de la involuntaria "independización de los intereses personales, convertidos así en intereses de clase, la conducta personal del individuo se cosifica, se enajena, y, al mismo tiempo, subsiste sin él, como siendo un poder [...] independiente del hombre mismo"?[79] He aquí la respuesta: por la división del trabajo. La íntegra modalidad del trabajo hasta ahora vigente tiene que ser superada y llegar a una total "autonomía". Semejante cambio no sólo significa superar la división del trabajo en trabajos espirituales y corporales, sino que también es una superación del contraste que existe entre la ciudad y el campo, que es la "expresión más crasa de la subordinación del individuo a la división del trabajo".[80] Mas esa división sólo puede superarse en una comunidad que junto con la propiedad modifique también el ser del hombre.

Luego, *El capital* no significa la mera crítica de la economía política, sino también la crítica del hombre de la sociedad burguesa, realizada bajo el hilo conductor de la economía capitalista, cuya "célula económica" está en la forma mercantil del producto del trabajo. Tal forma consiste en esto: lo que, según su origen, se había fabricado para el uso, no se convierte inmediatamente en cosa de uso para el consumo, sino que llega al mercado en tanto *valor* independiente de *mercancía*. Sólo por ese rodeo pasa de la mano del mercader, para quien tiene valor de trueque, a la mano del consumidor del producto, en tanto comprador de la mercancía. Semejante independización del objeto de uso, convertido en "mercancía", vuelve a ejemplificar la relación universal por la que en el mundo burgués-capitalista el producto domina al hombre. Para descubrir el origen de esa inversión, Marx emprende el análisis de la "apariencia objetiva", por la cual las relaciones modernas del trabajo social le dan a las mercancías "un carácter fetichista". En tanto mercancía, la mesa común es una cosa "sensible-suprasensible". En

79 V, 25 y ss.
80 V, 21 y ss., 39 y ss.; cf. Engels, *Anti-Dühring*, 11ª ed., Berlín, 1928, pp. 312 y ss.

ella sólo es sensible lo que no es mercancía, sino cosa de uso. En cambio, como mercancía que cuesta dinero –porque ella misma cuesta trabajo y tiempo de trabajo– es una relación social a primera vista oculta. De ese modo la mesa "no está con sus patas en el suelo, sino que se obstina en subsistir frente a todas las otras mercancías, y su cabeza de madera despliega caprichos mucho más maravillosos que si se pusiera a bailar por libre decisión".

> Por tanto, el carácter misterioso de la forma mercantil consiste simplemente en que ella le refleja a los hombres la índole social de su propio trabajo, entendido como la peculiaridad objetiva de lo que éste rinde, es decir, como cualidad natural y social de las cosas. Por eso, también la relación social de los productores, respecto del trabajo total, se presenta como relación social entre objetos que existen fuera de ellos. Mediante tal *quid pro quo*, los productos del trabajo se vuelven mercancías, es decir, cosas sensibles-suprasensibles, o cosas sociales [...]. La relación social determinada de los hombres mismos toma para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Luego, para encontrar alguna analogía, tendríamos que huir hacia la región nebulosa del mundo religioso. En este caso, los productos de la inteligencia humana parecen estar dotados de vida propia; son formas independientes que se relacionan las unas con las otras y con los hombres. Lo mismo ocurre, en el mundo mercantil, con los productos de la actividad manual del hombre. A semejante circunstancia la denomino "fetichismo", porque se apega a los productos del trabajo, realizados como mercancías. Por eso el trabajo es inseparable de la producción de mercancías.[81]

Puesto que los productores de mercancías, es decir, de objetos de cualquier clase fabricados en forma mercantil, sólo comercian objetivamente entre sí por el trueque de sus mercancías en *cuanto tales*, las relaciones que fundamentan las mercancías no se les aparecen a los productores como relaciones de trabajo de los hombres, sino que semejantes relaciones sociales únicamente se les manifiestan como simples relaciones "de cosas" que les conciernen a ellos mismos en cuanto productores de mercancías; y, por otra parte, las relaciones mercantiles objetivas adquieren el carácter de ser relaciones *quasi* personales entre cuerpos mercantiles automáticos, es decir, que funcionan dentro de un mercado de legalidad propia.[82] Los

81 *Kapital*, I (6ª ed.), 38 y s.

82 Desde el punto de vista estético, G. Simmel ha tratado de desarrollar el problema de esta objetivación como la "tragedia de la cultura", en *Philosophische Kultur*,

hombres no tienen, a primera vista, conciencia alguna de semejante inversión: también cosificaron la propia autoconciencia en la misma medida.

El carácter condicionado e histórico de esa inversión está encubierto, en primer lugar, objetivamente, por la *forma del valor* fija y establecida de la mercancía, en forma de dinero,[83] de tal modo que parece que se podría modificar el precio de la mercancía y no el carácter mercantil de los objetos de uso como tales. Para ver lo absurdo que es semejante orden económico, en el que el producto del trabajo, entendido como mercancía, se independiza del que lo produce y constituye un orden totalmente transformado, conviene compararlo con otras formas históricas de la sociedad y de la economía. En efecto, cualquiera fuese el juicio que se emitiera, por ejemplo, sobre la "tenebrosa" Edad Media y sus relaciones personales de dependencia, las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos aparecían siempre como relaciones personales propias, y no "disfrazadas con el ropaje de las relaciones sociales entre las cosas",[84] puesto que, en aquel caso,

> [...] las relaciones personales de dependencia constituyen el fundamento social dado, los trabajos y los productos no necesitan tomar una forma fantástica, diferente a la de su realidad. La forma natural del trabajo, la particularidad del mismo, y no como ocurre sobre la base de la producción mercantil, su universalidad (*sc*, abstracta), constituye en este caso su forma social inmediata.[85]

En correspondencia con esa perspectiva histórica, Marx expuso la posibilidad de un futuro orden social comunista, para oponer el comercio opaco del mundo mercantil moderno a la "transparencia" de las relaciones sociales de ese orden, basado en los propios productos del trabajo. Por tanto, el mundo mercantil sólo puede ser superado por una transformación fundamental de todas las relaciones concretas de la vida del hombre que existe en sociedad.[86] A la conversión del carácter mercantil en carácter de uso corresponde la necesidad de una conversión del hombre cosificado en hom-

3ª ed., Potsdam, 1923, pp. 236 y ss. [trad. esp.: *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba, 1999].

83 Sobre el carácter de fetiche de los que disfrutan los intereses del capital, cf. *Kapital*, III/1, 339 y ss.

84 Para Marx es obvio el hecho de que esto sólo constituye una "máscara del carácter", tras la cual en todos los casos se oculta el dominio de las condiciones de producción, *Kapital*, III/2, 326 y s.

85 *Kapital*, I (6ª ed.), 43 y ss.

86 Véase la carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867.

bre "natural", cuya naturaleza consiste en ser, desde el fondo, social, es decir, un prójimo. "Si el hombre es social por naturaleza, sólo desarrollará su verdadera naturaleza en sociedad y no tendrá que medir el poder de su naturaleza con el poder del individuo aislado, sino con el de la sociedad."[87] A partir de ese supuesto fundamental, el socialismo proletario de Marx resulta estar en correspondencia con el modelo aristotélico de Hegel: con la *polis*, en la cual el hombre es *zoon politikon* y su libertad consiste en ser-para-sí-mismo en el ser-otro.

b) Kierkegaard

Kierkegaard protestó con pasión contra esa idea de la existencia comunitaria, porque para él "en nuestra época" cualquier clase de unión –en el "sistema", en la "humanidad" o en la "cristiandad"– se le presentaba como poder nivelador:

> No se puede decir que la idea del socialismo y de la comunidad constituya la salvación de la época […]. El principio de asociación (que a lo sumo puede tener vigencia en relación con intereses materiales) no es, en nuestro tiempo, afirmativo, sino negativo; es un subterfugio […] un engaño de los sentidos, cuya dialéctica consiste en lo siguiente: si la asociación fortalece al individuo, lo enerva, pues lo fortalece a través de lo numérico, asociándolo; pero éticamente tal cosa es debilidad.[88]

El gran error del socialismo ha sido pensar que podía resolver el problema de la igualdad en medio de la mundanidad, cuya esencia es la desigualdad.

87 III, 21; 117, 307 y s.; *Zur Kritik der Pol. Ök.*, *op. cit.*, p. XIV; *10. These über Feuerbach* ["Décima tesis sobre Feuerbach"]. Para la crítica del "hombre específico", además de Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], cf., B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*… [Historia completa de las luchas partidarias en Alemania, durante los años 1842-1846], *op. cit.*, t. II, cap. IV y t. III, 30 y ss., 185.

88 *Kritik der Gegenwart*, *op. cit.*, p. 54; cf. *Tagebücher*, I, 315 y s.: "La 'masa' es, en sentido propio, lo que me he propuesto como meta polémica". Cf. con esto lo dicho en las *Memorabilien* de Immermann, I, 1839: "Verdaderamente, la época ofrece un extraño espectáculo, en relación con la energía. Recuérdese el conocido dístico de Schiller sobre el espíritu de los individuos y el de sus asociaciones. Parodiándolo en sentido inverso, ahora se podría decir que cuando muchos actúan juntos aparece un gigante; cuando, en cambio, se considera a cada uno de los que actúan individualmente, el gigante se reduce a un minúsculo enano. Aquí aparece uno de los puntos en que se verifica el tránsito del período subjetivo al objetivo".

Kierkegaard no deseaba la igualdad humana, sino la individualidad cristiana frente a la "multitud". En lugar de las "fantásticas teorías sobre la sociedad" quería volver a descifrar el desteñido "escrito originario de las relaciones existenciales individuales y humanas", pues sólo se podrá afrontar la confusión de la época cuando se provea a la existencia humana del "lastre" necesario como para subsistir en la corriente del tiempo, frente a la eternidad. También Kierkegaard trató el tema de la enajenación del hombre, pero no en el mundo, sino en la cristiandad vigente, mezclada con el mundo y el Estado.

En los opúsculos que tituló *El instante* –porque en el instante se debía decidir entre la cristiandad o la mundanidad– Kierkegaard sacó las últimas consecuencias de su voluntad de obrar.[89] Con inmensa ironía protestó contra la "mediocridad protestante", propia de los cristianos políticos que conciliaban el mundo con Cristo y, al mismo tiempo, contra la mediación hegeliana entre el Estado y el cristianismo. La primera proposición del primer parágrafo comienza con una interpretación irónica de la tesis de Platón, según la cual los filósofos debían gobernar el Estado:

> Como se sabe, en algún lugar de su *República*, Platón dice que sólo se puede esperar algo justo cuando lleguen a gobernar quienes no sienten placer alguno en ejercer el gobierno [...]. Esta observación también rige para otras relaciones en las que se debe hacer algo con seriedad y justicia (piénsese en el cristianismo).

El verdadero político y el cristiano genuino no sienten placer alguno en gobernar, porque saben, por una parte, qué es el Estado y, por la otra, qué es el cristianismo. Pero en el llamado Estado cristiano, lo humano "protege" a lo divino.

> ¿Cómo diablos –dice Kierkegaard, aludiendo a Hegel– a un ser tan racional como el Estado se le ha ocurrido algo tan absurdo? [es decir, querer proteger lo divino]. Ahora bien, esto ha ocurrido por una larga historia; pero, principalmente, coincide con el hecho de que el cristianismo en el curso del tiempo cada vez fue menos servido según su carácter verdadero: como algo divino. Imagínate un hombre de Estado en la época de la aparición del cristianismo en el mundo, y pregúntale: *¿quid tibi videtur?* ¿No crees que será una religión para el Estado? Presumiblemente te tendría

89 Véase F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz* [La existencia: punto cero], Munich, 1933, pp. 203 y ss.

> por loco, y apenas si serías digno de alguna respuesta. Pero si el cristianismo se convierte en temor cobarde del hombre, en mediocridad, en servicio de intereses temporales, la cosa se presentará de otro modo. Incluso puede parecer que el cristianismo (que por la modalidad de su práctica se ha vuelto una criatura verdaderamente [...] lamentable) le tenga que agradecer al Estado su protección, puesto que sólo así es honrado.[90]

Lo humano no puede proteger lo divino, pues el verdadero cristiano es, nada más y nada menos, que el sucesor de Cristo, y debe rehusar decididamente todo lo mundano. Para el hombre, lo mundano existe, principalmente, como Estado, y por eso *El instante* se dirige contra la admitida mentira del acuerdo aparente del cristianismo con el Estado:

> Supongamos que el Estado emplee a mil funcionarios, que viven con su familia [...] del cargo que les hace impedir el cristianismo: sería un ensayo que acabaría por imposibilitarlo, en la medida de lo posible. Y, sin embargo, semejante ensayo [...] no sería tan peligroso como el que se realiza de hecho: que el Estado emplea mil funcionarios que, como "pregoneros del cristianismo" [...] tienen un interés pecuniario en que los hombres, en primer lugar, se *llamen* cristianos [...] y, en segundo lugar, en que se queden en eso, en que no lleguen a saber qué es el cristianismo verdadero [...]. Y la actividad de esta clase social no se cumplió por el hecho de que si se impidiese el cristianismo, mil funcionarios con familia dejarían de recibir sueldo. No; ellos "pregonan" el cristianismo, lo "propagan", "trabajan" para el cristianismo [...]. ¿Acaso no es esto lo más peligroso que se podría imaginar para hacer imposible, en la medida de lo posible, el cristianismo?[91]

El cristianismo eclesiástico-estatal o también eclesiástico-popular, tal como en Dinamarca lo representaba Grundtvig,[92] es lo contrario de lo que el

90 XII (2ª ed.), 17 y ss.; cf. la crítica no menos sarcástica de Feuerbach, I, 98 y ss.
91 *Ibid.*, 5 y ss.
92 "La charlatanería de Grundtvig acerca de la nacionalidad significa [...] un retorno al paganismo. Es increíble la locura con que pueden ser servidores los candidatos fanatizados de Grundtvig. Th. Fenger, por ejemplo, dice que a nadie le es posible ser verdadero cristiano, fuera de su nacionalidad. ¡Y, sin embargo, el cristianismo quiso eliminar la divinización de las nacionalidades, tal como ocurría con el paganismo!" "Semejante 'participar en todo' es, en el fondo, una quimera." "En sus años juveniles, él representaba el cristianismo antiguo, el de los viejos padres, es decir, el cristianismo primitivo y originario; ahora, en su ancianidad, se adorna como un jovenzuelo que sigue la moda." "De todas maneras se alcanzó el

Nuevo Testamento anunciaba como verdadero cristianismo. En la cristiandad moderna, el cristianismo fue abolido por su divulgación. La reconciliación hegeliana de la Iglesia con el Estado se convirtió en la sublevación religiosa de Kierkegaard y en la social de Marx.

Marx caracterizó la época de la revolución burguesa en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*[93] por el hecho de que sus pasiones carecían de verdad y sus verdades de pasión; su mundo, vuelto por completo prosaico, sólo se mantenía por plagios; su desarrollo era la constante repetición de las mismas contenciones y aplazamientos; sus contrastes eran tales que sólo llegaban al colmo para embotarse y derrumbarse; su historia estaba desprovista de acontecimientos y sus héroes privados de acciones heroicas. Su "ley suprema" era la "falta de decisión". Casi con las mismas palabras, en su *Crítica del presente* Kierkegaard concibió este mundo sin pasión ni decisión, bajo el signo de la "nivelación",[94] y al aplanamiento oponía su exaltación de la diferencia decisiva.

Como maneras concretas de nivelación, analizó el aplanamiento de la disyuntiva apasionada entre el hablar y el callar, nivelados en la habladuría irresponsable; entre lo privado y lo público, en la publicidad privada-pública; entre la forma y el contenido, en una informidad insustancial; entre la reserva y la notoriedad, en actos de representar papeles; entre el amor esencial y el libertinaje, en amoríos desapasionados; entre el saber objetivo y la convicción subjetiva, en un razonar no comprometido. A la bancarrota de semejante "mundo envejecido", Marx le opuso el proletariado; Kierkegaard, la existencia individualizada frente a Dios. Los desórdenes económicos sólo le parecen tener significación sintomática. "Significan que la complexión europea [...] se ha transformado totalmente. En el futuro llegaremos a desórdenes interiores –*secessio in montem sacrum*–."[95] Más decisiva que la bancarrota económica, social y política que enfrenta Europa en su decadencia espiritual es la "confusión de su lenguaje", producida por el trabajo acele-

---

resultado de que lo que ahora se llama cristianismo es, justamente, aquello que Cristo vino a suprimir. Tal resultado se alcanzó particularmente en el protestantismo y de modo especial entre los partidarios de Grundtvig. Son, en el sentido más estricto, judíos [...]. Tienen la superstición hebrea de la descendencia. Y además, se imaginan ser el pueblo elegido por Dios [...]. Ése es el optimismo judío [...] que según ellos debería ser el del cristianismo del Nuevo Testamento" (*Buch des Richters* [El libro del juez], *op. cit.*, pp. 177 y ss.).

93 Para el estudio de Marx, véase la nueva ed. de F. Kemper (Potsdam, 1933), de la obra de C. Frantz, *Louis Napoleon*, 1852.

94 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse*, *op. cit.*, pp. 96 y 113, e Immermann, *Epigonen* [Imitadores], I, 10, 1830.

95 *Tagebücher*, I, 328.

rado de la prensa. Lo mejor sería silenciar por algún tiempo el carillón de la época, y puesto que eso no daría buen resultado, la prensa les gritaría a los contemporáneos expresiones propias de los financistas: "¡Ahorro, ahorro enérgico e intenso!",[96] es decir, reducción de la vida a las cuestiones elementales de la existencia humana, a los desnudos problemas de la existencia como tal que, para Kierkegaard, constituía el aspecto interno de lo que Marx llamaba "la cuestión terrenal de la grandeza de la vida". Y así, sobre la base de la misma desunión con lo vigente, a la crítica mundana de Marx, referida al mundo burgués-capitalista, corresponde la crítica, igualmente radical, de Kierkegaard, contra el mundo cristiano-burgués, que es tan ajeno al cristianismo originario como el Estado burgués a una *polis*. El hecho de que Marx sometiese a una decisión las relaciones *exteriores* de existencia de la *masa* y Kierkegaard la relación *íntima*[97] de la existencia del *individuo* respecto de sí mismo; la circunstancia de que Marx filosofara sin Dios y Kierkegaard *ante* Dios: semejantes manifiestos contrastes tienen como supuesto común la separación de Dios y el mundo. La así llamada existencia no es, para ambos, sino lo que era para Hegel: el simple "ex-istere", entendido como surgimiento y salida de la esencia interna hacia la existencia que le es adecuada.[98] En Kierkegaard es un regreso a la existencia del individuo que se decide dentro de la conciencia moral, y en Marx una salida que alcanza la decisión política de las relaciones entre masas. Sobre la base de la misma desavenencia con el mundo racional de Hegel, vuelven a separar lo que éste había unido. Marx se decide por un mundo humanitario, "humano", y Kierkegaard por un cristianismo sin mundo que, "considerado desde el punto de vista humano", es "inhumano".

Una vez que se haya entendido en sus consecuencias sistemáticas e históricas el desarrollo espiritual que va de Hegel a Nietzsche, se hará evidente que el análisis económico de Marx y la psicología experimentadora de Kierkegaard coinciden tanto conceptual como históricamente, y constituyen una antítesis *única* frente a Hegel. Conciben *lo que es* como un mundo que está determinado por las mercancías y el dinero y como una existencia que se halla atravesada por la ironía y el "cultivo alternante" del aburrimiento. En un mundo del *trabajo* y de la *desesperación*, el "reino del espíritu" de la filosofía hegeliana se convierte en fantasma. En Marx, la "Idea" de Hegel, que es en sí y para sí, se cambia en "ideología alemana" y la "auto-

96 *Tagebücher*, I, 64.

97 Sobre la relación entre exterioridad e interioridad, véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, II, 150 y ss., 156, 169; *Enc.*, §§ 139 y ss. Kierkegaard, I, 3 y s., 21; IV, 253, 409, 444 y s. Marx, III, 160 y ss.; V, 26 y ss.

98 *Enc.*, § 123, *Zus.*

satisfacción" del espíritu absoluto en "enfermedad mortal". La consumación hegeliana de la historia se convierte para ambos en término de la prehistoria, anterior a una revolución extensiva y a una reforma intensiva. Las mediaciones concretas de Hegel se truecan en decisiones abstractas, sea en favor del antiguo Dios cristiano, sea en pro de un nuevo mundo terrenal. En el lugar del espíritu activo de Hegel, en Marx entró una *teoría* de la *praxis* social, y en Kierkegaard una *reflexión* del *obrar* íntimo, con lo cual ambos se apartaron, a sabiendas y voluntariamente, de la teoría entendida como la suprema actividad del hombre. Por lejos que esté uno del otro, son muy afines entre sí en el ataque común a lo vigente[99] y en el común apartamiento de Hegel. Aquello que los diferencia también confirma la afinidad entre ambos: en los dos hay la misma adhesión a la total desavenencia entre lo terrenal y lo divino, que ya el joven Hegel mismo, al iniciarse el siglo XIX, había tomado como punto de partida para la reposición de lo Absoluto, concebido como la suprema reunión de lo desunido.

4. EL ORIGEN DE LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA A PARTIR DE LA ESCISIÓN

La reconciliación de Hegel con lo "que es" surgió de lo que había procedido de él mismo: de una fundamental desavenencia con la realidad vigente. Hegel vivió esa crisis junto con Hölderlin, y la tácita ruptura con el amigo de su juventud constituyó el comienzo de su reconciliación con el mundo tal como es. Al abandonar al "jovenzuelo", cuya esencia consiste en la individualidad y en una mera universalidad idealista, en la última proposición de su primer proyecto sistemático Hegel se resolvió, en la fecha precisa del 14 de septiembre de 1800, por una viril *conciliación con la época*, para no tener que mantenerse en desavenencia consigo mismo y con el mundo. Pero *si* semejante conciliación fuese "innoble y vil" –confiesa Hegel en este momento decisivo de su vida– sólo quedaría lo "Uno absoluto", propio de la individualización y la fijación, basada en la desnuda subjetividad de la existencia interna, o sobre la objetividad intransigente del mundo externo. La autoescisión de la vida una y entera en un "finito absoluto opuesto a lo infinito absoluto" sería, pues, lo último y lo absoluto. Para la escisión como tal, el hecho de que el hombre se conozca como absolutamente independiente o absolutamente dependiente de un Dios remoto;

99 Véase Kierkegaard, IX, 74 y ss.

el hecho de que se comprenda como individuo aislado o como existencia *en masse* o de que esté por completo alienado o interiorizado, no constituye diferencia alguna, pues con un extremo ya se da el otro: "cuanto más independiente y separado es lo interno, tanto más independiente y separado será lo externo".

Poco después de acabar su primer proyecto de sistema, Hegel le escribió a Schelling[100] diciendo que había trocado el "ideal de la juventud" por el "sistema", y que deseaba habilitarse para volver a intervenir en la vida de los hombres. Al iniciar una carrera civil se introducía en el sistema del mundo vigente. Pero en la primera época de Frankfurt todavía vacilaba entre la satisfacción dolorosa de la desavenencia y la fuerza de la reconciliación, y no sólo podía entrar "en vinculo con el mundo", sino también "estorbarlo".[101] Y todavía a los 40 años aspiraba a tener por esposa una "reconciliadora" entre su "verdadera intimidad y la modalidad según la cual estoy –demasiado frecuentemente– en pro y en contra de lo real".[102] En principio, ya en el recodo del siglo XIX, Hegel se había decidido en favor de la realidad del mundo, entendido como "elemento de la cosa".[103] Desde entonces sería implacable, hasta llegar a la inquina y el escarnio, al atacar todas las almas bellas e infelices, románticamente afectadas de "tisis espiritual", desavenidas con ellas mismas y con el mundo. Frente al destino de Hölderlin y del romanticismo, llegó a la convicción de que cuando el hombre no sabe "encontrarse" en ningún mundo ni "familiarizarse" con él, no sólo se produce la infelicidad personal, sino también la "no-verdad" y el más duro "destino, que es el no tener destino".

Sin embargo, la escisión seguirá existiendo como "presupuesto" de la filosofía.[104] El otro presupuesto es la unidad, entendida como meta puesta de antemano. Hegel experimentó este doble supuesto de lo Absoluto –en la época de Berna y de Frankfurt– como la "fuente originaria de la necesidad de la filosofía", y lo explicó –a fines de la época de Frankfurt– en conexión con el estado general del mundo. En los primeros tratados de Jena pensó los supuestos conceptualmente, como la "identidad de la identidad y de la no-identidad".[105]

100 *Briefe*, I, 26 y ss.
101 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado], Munich, 1920, I, 73 y ss.
102 *Briefe*, I, 321.
103 XVI, 171.
104 I (2ª ed.), 168 y ss., 173; XIII, 66; cf. XVI, 47.
105 I (2ª ed.), 246; *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 348; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre filosofía de la religión*], ed. Lasson, I, 240 y ss.

La crisis de Hegel no se documenta en la reflexión sobre sí mismo, sino en el análisis de la "crisis mundial", dentro de una época de transición.[106] La tendencia ya decidida hacia una reconciliación con la época se manifiesta, en primer lugar, en una crítica de lo vigente, porque dicha crítica constituye el presupuesto de la posible apropiación de lo que es. En esa caracterización de la crisis mundial existente, que en su época no fue publicada, Hegel anticipó los aspectos decisivos de la crítica que Marx volvió a cumplir y, por otra parte, las contradicciones que Marx pretendió descubrir en las mediaciones de Hegel son las mismas que Hegel había reconciliado. *El origen de los análisis mediadores de la* Filosofía del derecho, *a partir de una crítica de lo subsistente, que descubre por primera vez las contradicciones, le posibilitó a Marx llegar a criticar la justificación hegeliana de lo vigente*. Sin haber podido conocer la crítica de Hegel,[107], el joven Marx de 1841 retrocedió, al atacar al Hegel de 1821, al joven Hegel de 1798 –tal como la religión del amor de Feuerbach y la crítica del cristianismo de Bauer regresaron, desde el punto de vista objetivo, a los primeros escritos teológicos de Hegel–. La crítica de los jóvenes hegelianos repitió la crisis que el mismo Hegel había atravesado antes de superarla en el sistema. Por eso, en modo alguno es casual que Marx caracterizara la crisis de la sociedad burguesa del mismo modo a como ya Hegel la había descrito, antes de que pensara "violentar" el "extremo perdido" de la eticidad en un Estado determinado por Platón y Rousseau y que, empíricamente, era el prusiano.

Después de la caracterización hegeliana de la crisis mundial, todos los fenómenos de la época muestran que ya no se podían satisfacer con la vida antigua. Pero "con el fin de superar lo negativo del mundo vigente y poder hallarse y vivir en él", es necesario el tránsito de la "Idea" a la "vida", de la razón a la realidad. Particularmente en Alemania, la "universalidad que tiene el poder" dejó de ser la fuente de todo derecho, porque al aislarse se convirtió en algo particular. Tampoco el hombre individual es íntegro cuando, como sucede con la falsa relación entre el Estado y la Iglesia, está "despedazado" en dos "fragmentos": en el *hombre* que pertenece "a un *Estado* particular y el que corresponde a una *Iglesia* particular".[108] La uni-

106 Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], *op. cit.*, pp. 88 y ss., y Haym, *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.*, pp. 62 y ss.; cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 122 y ss.

107 Marx podría haberse formado una idea indirecta de todo eso, pero sólo después de 1844, a partir de la monografía sobre Hegel de Rosenkranz. En una conferencia dictada en Frankfurt en 1932 por G. Lukács, pero no publicada, el autor intentó reconstruir desde el punto de vista marxista el comentario de Hegel allí mencionado (p. 86) a la economía política de Stewart.

108 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 88; cf. Marx, I/1, 585 y ss.

versalidad de la vida sólo sigue existiendo como "pensamiento". El propósito de Marx fue darle "conciencia" al proletariado como clase, puesto que si la opinión pública,[109] por pérdida de confianza, ya había decidido alguna cuestión, se necesitaba de poco para que todos lograsen una clara conciencia en general. Había que reponer la perdida "universalidad" del todo. Y en la *Filosofía del derecho* Hegel había tratado de mostrar que el pensamiento de la universalidad sólo existía concretamente como realidad. En primer lugar, descubrió las contradicciones como tales. Como una de semejantes contradicciones consideró la autolimitación al mundo pequeño y sumiso de la propiedad, en el que las meras "cosas" se absolutizan –es el mundo propio del "pueblerino"[110] y de las "mercancías"– y correspondiente a esto, tuvo en cuenta la circunstancia de elevarse, "por el pensamiento, hasta el cielo" y considerar su "solemne complemento" en el "espíritu de condiciones privadas de espíritu" –para decirlo con el lenguaje de Marx–. Además, presentó la correspondiente oposición de la pobreza y el lujo,[111] un tema constante en Marx. Los hombres nobles desdeñan con derecho esa vida limitada por todas partes, puesto que todo les es "ofrecido" y "permitido"; pero no basta "representar" ante sí la verdadera naturaleza y convertir lo así representado en compañero, como ocurre con el *Hyperion* de Hölderlin. El hombre "tiene que encontrar lo representado como algo viviente", mediante la disolución real de las contradicciones subsistentes. Pero eso sólo sucede cuando se llega al colmo, "cuando la vida vigente ha perdido por entero su poder y dignidad". Según Hegel, como según Marx, lo subsistente sólo se ataca y destruye, no por violencia externa o interna, contra sí mismo o contra el mundo, sino por su "propia verdad". Esa verdad oculta y sepultada en el mundo es la pretendida universalidad jurídica que, para subsistir, tiene que corresponder a aquella vida limitada, aunque esté destruida en particularidades abstractas, hasta que por fin el derecho viviente le niegue su pretensión de constituir una vida mejor. Y semejante vida ya inspiraba a la época:

> El impulso de nuestro tiempo se nutre de la actividad de los grandes caracteres de los hombres individuales, de los movimientos de pueblos

109 Cf. la posterior apreciación contraria de Hegel sobre la opinión pública en *Rechtsphilosophie*, §§ 315 y ss., y para ese punto véase Rosenkranz, *op. cit.*, p. 416.

110 Véase *Jenenser Realphilosophie*, *op. cit.*, II, 249, nota marginal; cf. *Philosoph. Propädeutik* [Propedéutica filosófica], § 56.

111 Cf. la superación de esta contradicción en la *Rechtsphilosophie*, §§ 190 y ss., §§ 241 y ss.; cf. IX, 200, donde para eliminarla se deposita la esperanza en la emigración.

> enteros, de la representación de la naturaleza y del destino cumplido por los poetas. A través de la metafísica, las limitaciones conservan sus límites y su necesidad en conexión con el todo.[112]

En el escrito sobre la constitución de Württenberg, alentado por el *pathos* revolucionario de la justicia, Hegel concluye en la necesidad de una transformación. La escisión consciente de sí misma ya es una consecuencia del hecho de que, frente a "lo que es", se pueden representar y describir, esperar y realizar tiempos diferentes y mejores. Por tanto, "lo que es" no es, en tiempos de escisión, un "presente eterno", sino la existencia transitoria, algo todavía subsistente, pero desprovisto de verdadera realidad. *Concebir* no significa, como tampoco significa en Marx, la mera comprensión, sino la crítica y la alteración:

> Universal y profundo es el sentimiento de que el edificio estatal, tal como ahora existe, es insostenible; universal es la angustia ante el temor de que se derrumbe y en su caída todos sufran heridas. Con semejante convicción en el corazón, ¿ese temor debe hacerse tan poderoso que se deje librado a la buena suerte lo que podría derrumbarse, conservarse, sostenerse, o caer? ¿Acaso no habría que abandonar lo insostenible? ¿No habría que investigar con calma mirada lo que pertenece a lo insostenible? Con esta apreciación, la justicia constituye el único criterio; la valentía de ejercer la justicia es el único poder que con honor y gloria quita de en medio lo vacilante y puede conducir a una condición segura. ¡Cuán ciegos son quienes creen que las instituciones, constituciones y leyes que ya no concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, porque de ellas se ha retirado el espíritu, pueden seguir existiendo! ¡Qué ciegos son quienes creen que las formas, en las que ya no se interesa el entendimiento y el sentimiento, sean lo suficientemente poderosas como para seguir constituyendo los lazos de un pueblo! Todos los intentos por restituir la confianza a relaciones y a las partes de una constitución de la que ha huido la fe; todos los ensayos por disimular con bellas palabras al sepulturero, no sólo cubren de ignominia las invenciones más ingeniosas, sino que preparan un estallido mucho más terrible, en el que la venganza acompañará a la necesidad de mejoramiento, y la multitud, siempre engañada y oprimida, se vengará de la fraudulencia [...]. Pero si debe ocurrir una transformación, algo se debe transformar. Por eso se necesita decir una verdad tan

112 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 90.

> escueta: porque la angustia –que obliga– se diferencia del denuedo –que quiere– por el hecho de que los hombres, impulsados por la primera, sienten y conceden la necesidad de una transformación; pero cuando se la comienza, muestran la debilidad de querer conservar todo cuanto poseen, tal como cuando se le habla a un disipador, obligado a limitar sus gastos, de reducir todos los artículos de sus anteriores necesidades, los encuentra imprescindibles, hasta que finalmente le son arrebatados tanto lo imprescindible como lo prescindible. Un pueblo no debe dar el espectáculo de semejante debilidad – tampoco el pueblo alemán–. Una vez convencido fríamente de la necesidad de una transformación, el pueblo no debe temer llevar la investigación hasta los casos singulares, y quienes padecen la injusticia tienen que fomentar la supresión de lo que encuentran injusto, y quienes, en cambio, poseen algo injustamente, lo deben sacrificar voluntariamente.[113]

La falta de concordancia de la vida íntima y externa, de la privada y pública, constituye el todo "sin espíritu" o, como Marx dice refiriéndose al punto de vista de Feuerbach, es "inhumano". Por eso la tendencia positiva de la crítica de lo subsistente consiste, tanto para Hegel como para Marx, en la reposición de la unidad espiritual o humana del todo de la vida real.

No obstante ese llamado a una transformación, la crítica de Hegel no es manifiesto marxista alguno. También como escritor político, quiere *concebir* lo que es. Tal concepción constituye el fin expreso de su posterior escrito político sobre la *Constitución de Alemania*, que está atravesado por una melancólica resignación. A pesar de la agudeza de la crítica, sólo quiere comprender mejor lo que es, e incluso fomentar una "adecuada tolerancia". Hegel encubre la ambigüedad de este tránsito de la crítica a la comprensión, porque en el concepto de la Idea deja a un lado la diferencia entre lo ideal y la realidad, y mediante el tener-que-ser, entendido como destino, supera, la diferencia entre lo que debe ser y el ser tal como es.[114] Explica la tesis del comprender del siguiente modo:

> [...] las ideas que contiene este escrito no pueden tener otro fin ni efecto, en su manifestación pública, que la comprensión de lo que es y, de esa

113 *Ibid.*, pp. 92 y ss. (= *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, pp. 151 y ss.).

114 En 1795, Hegel todavía consideraba la transformación de lo subsistente mediante una "difusión de las ideas, es decir, según el modo como todas las cosas *deben ser*" (*Briefe*, 1, 15). Por tanto, entendía la Idea como ideal, opuesta a la indolencia de la gente sosegada, que eternamente toma cada cosa "tal como es" (cf. *Briefe*, 1, 194, y el poema *Eleusis*).

> manera, ha de fomentar tanto una calma intelección como una adecuada tolerancia de lo efectivo, sea en contactos reales o en palabras. En efecto, lo que nos arrebata y nos hace padecer no es "lo que es", sino el hecho de que lo que debe ser no sea; pero si reconocemos que "lo que es" es tal como tiene que ser, es decir, que no es por arbitrio o contingencia, reconoceremos que debe ser tal como es.[115]

Pero, ¿cómo conoce Hegel lo que tiene que ser y que, por tanto, es tal como debe ser? En cuanto cree saber lo que quiere el "espíritu cósmico".[116]

La audacia con que Hegel fundamenta su concepción –a partir del espíritu autoconsciente de la historia– en lo que tiene que ser tal como es debió ser corregida en virtud de su propio juicio sobre los alemanes, cosa que ocurrió en la conclusión del pasaje anteriormente citado y en relación con las presuntas necesidades de la política. Refiriéndose a los alemanes dice que "en virtud de su concepto", y justamente por ser tan filosóficos, parecen ser muy desleales, al no aceptar nada tal como es:

> En eterna contradicción entre lo que exigen y lo que no acontece de acuerdo con sus exigencias, los alemanes no sólo parecen ser criticones, sino –cuando hablan meramente de sus conceptos– mentirosos y desleales, porque les atribuyen necesidad a sus ideas sobre el derecho y los deberes, pero nada acontece según esa necesidad; y están demasiado habituados a que, en parte, sus palabras contradigan siempre sus acciones, y que, también en parte, quieran hacer de los acontecimientos algo totalmente diferente de lo que son en realidad, y cuya explicación gira finalmente en torno de ciertos conceptos. Pero quienes quisieran conocer lo que sucede normalmente en Alemania por el concepto de lo que debe suceder, a saber, por las leyes del Estado, se equivocarían en grado sumo. En efecto, la disolución del Estado se reconoce principalmente cuando en él todo sucede de modo diferente a lo prescrito por las leyes. También se equivocaría por igual quien pensase que las formas asumidas por esas leyes constituyen en verdad el fundamento y la causa de las mismas. Pues precisamente en virtud de su concepto, los alemanes parecen ser tan desleales: no admiten nada tal como es y abandonan, nada más y nada menos, que lo que yace realmente en la fuerza de las cosas. Siguen siendo [...] fieles a su concepto; pero los acontecimientos pueden no concordar con ellos, y entonces se esfuer-

115 *Schr. zur Politik und Rechtsphilos*, p. 5.
116 Véase xv, 95 y s.

> zan por adaptar los acontecimientos y los conceptos a los aspectos que tienen alguna ventaja en esto, y para eso apelan al poder verbal del concepto.

Sin embargo, también la reconciliación de Hegel comete la misma deslealtad, propia de la exigente avidez de censura, que echaba en cara a sus compatriotas. No es casual que al término de su crítica hallemos una acomodación problemática. Tanto la exigencia de sobrepasar lo vigente, como la de adaptarse al mismo, están cubiertas por la ambigüedad del concebir "lo que es", pues éste puede referirse tanto a lo *sólo vigente* como a lo *verdaderamente real*. Sobre el puente de esta ambigüedad fundamental del concepto de realidad,[117] entendido como "lo que es", Hegel recorrió el camino que va de la escisión a la reunión, de la juventud a la vejez, y de la Revolución Francesa al dominio de Napoleón y a la restauración prusiana.

También respecto de la religión cristiana Hegel recorrió el mismo camino que había seguido con relación al Estado. A la justificación filosófica de los dogmas cristianos, la precede una crítica de la teología y del cristianismo, que fue recuperada por sus discípulos. Una carta de 1795, dirigida a Schelling, delata una no disimulada alegría por el mal ajeno; es decir, por las perplejidades de la teología protestante que piensa poder impedir el "incendio de la dogmática":

> Lo que me dices de la marcha teológico-kantiana *(si diis placet)* de la filosofía en Tubinga no es extraño. La ortodoxia no se conmoverá mientras su profesión, vinculada a ventajas mundanas, esté entreverada con el todo del Estado. Semejante interés es demasiado fuerte como para que se renuncie a él muy pronto [...]. Si se permitiera que a ese tropel se le oponga algo que contravenga su convicción (si se les diera el honor de llamar así a sus chismes) y cuya verdad sintieran, todo ello significaría que se echarían a dormir, y a la mañana beberían café y llenarían una taza tras otra, como si nada hubiese pasado. Todos toman con gusto lo que se les ofrece, y lo conservan en el sistema de la rutina. Pero creo que sería interesante estropear el trabajo de hormiga de los [...] teólogos, quitándoles el instrumento crítico que les permite consolidar el templo gótico que construyen y, de ese modo, dificultarles todo: flagelarlos, sin dejarles escapatoria, hasta que no encuentren nada y estén obligados a mostrar su desnudez a plena luz del día.[118]

117 Haym, *op. cit.*, pp. 368 y ss., 387 y ss., 462.
118 *Briefe*, I, 11 y s.

Pocos años más tarde, Hegel diferenció el espíritu del judaísmo y del cristianismo frente al de los griegos, romanos y germanos, de una manera que no cerraba el acceso a la idea de una mediación dialéctica. El cristianismo destruyó la sagrada floresta, la fantasía popular, religiosamente arraigada en el propio país, considerándola vergonzosa superstición y, en cambio, se entregó a la fantasía de un pueblo "cuyo clima, legislación, cultura e intereses nos son ajenos, pues su historia no tiene con nosotros vínculo alguno":

> En la imaginación de nuestro pueblo viven David y Salomón; pero los héroes de nuestra patria dormitan en los libros históricos de los eruditos, y para éstos Alejandro, César y otros tienen el mismo interés que la historia de Carlomagno o la de Federico Barbarroja. Fuera de Lutero, entre los protestantes, ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, puesto, que no constituimos una nación?[119]

Pero tampoco la Reforma –el único acontecimiento alemán de significación nacional y religiosa– vive en la memoria del pueblo, sino sólo en la lectura anual, realizada por la Confesión de Augsburgo, que aburre a los oyentes:[120]

> Así, sin ninguna fantasía religiosa crecida sobre nuestro suelo y concordante con nuestra historia, carentes como estamos de toda fantasía política, entre el vulgo sólo puede rondar por aquí y por allí algún resto de imaginación propiamente dicha, con el nombre de superstición, capaz de conservar, como creencia fantasmal, el recuerdo de una alta colina en la cual alguna vez ciertos caballeros hicieron de las suyas, o de una casa donde los monjes y las monjas andaban como duendes [...]. He aquí donde fueron a parar los menesterosos y tristes restos de la autonomía y de la propiedad buscadas; entre las clases ilustradas de la nación se pensaba que era un deber extirpar esas creencias por completo.[121]

Frente a eso estaban las festividades, tanto religiosas como políticas, de Atenas: en ellas podían participar por igual los cultos y los incultos, porque

119 *Theolog. Jugendschr.*, *op. cit.*, p. 215; cf. Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, *op. cit.*, p. 183.

120 Treinta años más tarde Hegel pronunció un discurso en latín en ocasión de la conmemoración de la Reforma.

121 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 215 y s.; cf. para lo que sigue Rousseau, *Contrat social*, IV, 8.

bastaba vivir un año entre los muros de la ciudad para familiarizarse con su historia y su cultura a partir de los servicios divinos, juegos y fiestas de la *polis*. Frente a eso, las narraciones bíblicas, en virtud de su contenido dogmático e histórico, debían quedar ajenas a la libre imaginación, siempre atenida a lo local. En tan poca medida como sería posible aproximar "Judea" a los alemanes actuales, se podría hacer de "Acaya" la patria de "Tuiskon". Los dioses, los altares, los sacrificios y las festividades de los griegos y los romanos no tenían ningún sentido "positivo", es decir, fijado desde fuera y susceptible de ser trasmitido por enseñanza; pero sacralizaban la vida cotidiana entera. Nosotros, en cambio, tenemos que esforzarnos por hallar en la historia de la Biblia, de modo interpretativo, algún sentido moral, pues la mayor parte de las veces ese texto contradice nuestros principios de hecho ejercidos. ¿Cómo, pues, el cristianismo podría tener algún motivo para compadecer a los "ciegos" paganos?:

> Una de las sensaciones más agradables de los cristianos consiste en comparar su dicha y saber con la desdicha y las tinieblas de los paganos. Éste es uno de los lugares comunes mediante los cuales los ingeniosos pastores gustan conducir su rebaño por las praderas de la autosatisfacción y de la orgullosa humildad: al ponerles ante los ojos, y de modo vivaz, semejante dicha, los ciegos paganos habitualmente se sentirían muy mal [...]. Pero en seguida, si tenemos en cuenta que entre los griegos no hallamos aquellas necesidades que tiene nuestra actual razón práctica, a la que en general se le achaca demasiado,[122]

podremos estar seguros de ahorrarnos nuestra compasión. Mas ¿cómo puede explicarse el hecho de que en la vida popular de la *polis*, en la cual había arraigado una religión de la fantasía, ésta pudo ser desalojada por la doctrina positiva del cristianismo?

> ¿Cómo pudo cesar la fe en los dioses, si a ella las ciudades y los reinos le atribuían su nacimiento, si los pueblos le sacrificaban todos los días, si cualquier ocupación invocaba sus bendiciones, si únicamente las armas eran victoriosas bajo el estandarte de los dioses, si le agradecían sus triunfos, si los dioses consagraban tanto la alegría de sus cantos como la seriedad de sus plegarias, si sus templos, altares, tesoros y estatuas constituían el orgullo de los pueblos y la gloria de las artes, si la veneración de los dioses y las festividades sólo eran ocasiones para alegrar a todos;

122 *Ibid.*, 219 y s.

> cómo la creencia en los dioses, que estaba entretejida con mil hilos en la trama de la vida humana, pudo separarse de esa conexión? [...] ¡Cuán fuerte tuvo que ser el contrapeso que superó aquel poder![123]

La respuesta que el joven Hegel dio a esta pregunta coincide con la que más tarde propusieron Bauer y Nietzsche: la penetración del cristianismo sólo puede explicarse por la decadencia del mundo romano.[124] Únicamente cuando decayeron la libertad de la vida pública y sus virtudes y los romanos sólo siguieron una vida privada,[125] pudo ingresar una religión para la cual la autonomía y la libertad políticas no tenían valor alguno, porque ella misma provenía de un pueblo "de la mayor corrupción":

> En el regazo de esta humanidad corrompida, que moralmente tenía que despreciarse a sí misma, pero que, por otra parte, se encumbraba como favorita de la divinidad, tuvo que engendrarse y admitirse de buen grado la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana: por una parte, concordaba con las experiencias; por la otra, satisfacía el orgullo, descargando la culpa en otro, y el sentimiento de la miseria misma daba fundamento a la arrogancia. Elevó a honor lo que es vergüenza; santificó y eternizó aquella incapacidad, al convertir en pecado la posibilidad de creer en una fuerza.[126]

Para los romanos llegados desde abajo, que se sustraían al riesgo de la muerte por la fuga, el soborno o la automutilación y que no tenían respeto

123 *Theolog. Jugenschr.*, 220.

124 Cf. Gibbon, *Untergang des römischen Weltreichs* [*Historia de la decadencia y caída del imperio romano*], cap. XV.

125 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 71, 223, 229 y s.; cf. *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, pp. 472 y s. En esta caracterización de la vida privada, en la cual la seguridad de la propiedad y de la persona tienen importancia suprema y la muerte es lo más espantoso posible, ya está contenido el germen del ulterior análisis de la sociedad burguesa. Sobre la importancia esencial del temor a la muerte dentro del espíritu de la sociedad burguesa, cf. Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936, pp. 57 y s., 105 y s., 122 y s. [trad. esp.: *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE, 2006].

126 *Theolog. Jugendschr.*, p. 225, y también cf. la *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], XV, 116 y s.; cf. la diferencia establecida por Wellhausen entre la antigua Israel y el judaísmo de la época posterior al exilio, que le permitió a Wellhausen dar una imagen de la antigüedad israelita semejante a la que Hegel trazó de la *polis* griega. Cf. también la disertación de Marburgo de F. Boschwitz, *J. Wellhausen, Motive und Masstäbe seiner Geschichtsschreibung* [J. Wellhausen. Motivos y criterios de su historiografía], Marburgo, 1938, pp. 26 y 35 y ss.

de sí mismos, tuvo que ser bien recibido un temple religioso que, en nombre de la obediencia pasiva, convertía la impotencia y lo innoble en nobleza y suprema virtud.

> Por esa maniobra, con alegre admiración, los hombres vieron transformarse el desprecio de los otros y el sentimiento que ellos mismos tenían de la propia vergüenza, en alabanza y orgullo.

> Así ven vemos ahora que San Ambrosio o San Antonio, rodeados por un pueblo numeroso, cuyas ciudades alimentaba una horda de bárbaros, en lugar de precipitarse a los valles para defenderlas, se arrodillaban en las iglesias y las calles, rogando a Dios que los apartase de su temida infelicidad. ¿Y por qué habrían podido querer morir combatiendo?[127]

Tal es lo que dice Hegel, en concordancia con la tesis de Bauer y de Nietzsche acerca del origen del cristianismo en el resentimiento de una moral de esclavos.

Mediante semejante "inversión de la naturaleza", la divinidad alcanzó "positividad", o sea, una "objetividad" que se oponía de modo irreconciliable a una relación viviente con ella:

> De este modo, cuando los hombres empezaron a saber milagrosamente muchas cosas acerca de su Dios y cuando los complejos misterios de la naturaleza divina se gritaron por todo el mundo en variadísimas fórmulas –y no se dijeron, como los antiguos secretos que iban de un vecino al oído del otro– hasta el punto que los niños los aprendían de memoria, ese espíritu se reveló a través de su Dios objetivo. El espíritu del tiempo se reveló en la objetividad de su Dios: Dios no sólo era infinito según la medida, sino que se lo puso en un mundo ajeno al nuestro, en cuyo ámbito no teníamos participación alguna. Si el hombre mismo era un no-yo y su divinidad otro no yo, nada podíamos construir por nuestra acción, sino que, a lo sumo, nos sería posible mendigar o ejercer la magia. Del modo más claro Dios se revelaba en la multitud de los milagros que provocaba: los milagros entraban en el lugar de la propia razón en la determinación de las decisiones y de las convicciones. Pero lo más monstruoso fue que por ese Dios se combatió, se asesinó, se calumnió, se marcó con hierro candente, se robó, se mintió y engañó. En semejante período, la divinidad tenía que dejar de ser algo subje-

127 *Theolog. Jugendschr.*, p. 229.

> tivo, para convertirse sin residuo en objeto; y ese trastrocamiento de las máximas morales fue muy pronto justificado por la teoría de modo por entero fácil y consecuente.[128]

La capacidad de tal fe objetiva supone la pérdida de la libertad y de la autodeterminación. Como extremo de semejante pérdida, Hegel interpretaba el espíritu legalista del judaísmo,[129] al que Jesús quiso superar con su religión del amor. Pero tampoco esa lucha contra la "positividad" produjo ninguna plena "sensación del todo", aunque la relación viviente del amor disminuyó la separación entre el "espíritu" y lo "real" y entre Dios y el hombre. Para que se efectúe un "emparejamiento" de lo divino y lo humano, para que se satisfaga ese anhelo y para convertir la religión en una vida plena, se necesitaba un ulterior desarrollo. En efecto, todas las formas históricas de la religión cristiana conservan el carácter fundamental de aquella oposición. Tanto la unificación con Dios, propia del místico arrobamiento, como el vínculo de la Iglesia católica y protestante con el destino del mundo, no pudieron identificar la adoración de Dios y la vida real:

> [...] entre esos extremos de la oposición de Dios y el mundo, de lo divino y de la vida, la Iglesia cristiana se ha movido en un sentido y en otro; pero en contra de su carácter esencial, ha de calmarse ante una belleza viviente e impersonal, y su destino es que la Iglesia y el Estado, el culto y la vida, la piedad y la virtud, la acción espiritual y la mundana, jamás lleguen a fundirse en unidad.[130]

Pero justamente más tarde Hegel realzó esas reuniones en su filosofía del espíritu, cuya verdad es el "todo".[131]

Después de haberse desprendido de la nostalgia que Hölderlin sentía por la condición griega de una bella concordancia entre la vida religiosa y la política, Hegel inició la empresa de construir filosóficamente, dentro de la realidad vigente, "el reino de Dios"[132] y de elevar el cristianismo dogmático a una existencia filosófica, con el fin de concederle al espíritu humano una morada propia dentro del mundo histórico, cosa que él consideraba como la esencia peculiar del helenismo. Ya en los escritos juveniles, Hegel

128 *Theolog. Jugendschr.*, 228. Cf. en la segunda parte de esta obra, cap. v, la interpretación de Bauer de la filosofía de la religión de Hegel a partir del principio de la subjetividad.

129 *Ibid.*, 245 y ss.

130 *Ibid.*, 342.

131 *Enc.*, § 552.

132 *Briefe*, I, 13 y 18.

había considerado que la tarea reservada a "nuestros días" era la reivindicación –"al menos en teoría"– de la propiedad, por parte del hombre, de los tesoros malbaratados en el cielo; pero, en ese entonces, dudaba acerca de la época que tendría la fuerza de hacer valer ese derecho y ponerse en posesión del mismo.[133] Esa duda, en extremo justificada, enmudeció en el instante en que Hegel se resolvió a reunirse con la época, de tal modo que el "deber" perdió sus ambiciones bajo la dureza de la realidad. Mediante tal arreglo con el mundo vigente, aun cuando no "se encuentre en él", Hegel abandonó la crítica revolucionaria de su juventud. La mediación especulativa se convirtió desde ahora en el criterio de su crítica. Y así como jamás habría podido compartir la voluntad revolucionaria de Marx, que propugnaba una radical alteración, también se habría apartado con disgusto de la exigencia kierkegaardiana de "un pensador que existe"; pues ese problema no significaba nada para él. Al pensar existencial lo llamó alguna vez "vida y opiniones", muy pasadas de moda, y diferenció tres clases de conexiones entre ambos términos:

> Algunos hombres sólo tienen *vida* y no opiniones; otros, sólo *opiniones* y no vida; finalmente, hay ciertos hombres que tienen ambas cosas: *vida y opiniones*. Los últimos son los más raros; luego vienen los primeros; los más comunes son, como siempre, los que están en el medio.[134]

En esta proporción de vida y opiniones, Hegel sabía que estaba situado por encima, tanto de los extremos como del término medio; mientras que Marx y Kierkegaard, por su total desavenencia con lo existente, llegaron a las posiciones más extremas.

Pero según Hegel, tal escisión entre el ser-sí-mismo y el ser-otro no podría querer seguir siendo lo que es, pues, en cuanto tal, constituye la desavenencia de algo que originariamente era uno y que volverá a ser uno. El hombre tiene que familiarizarse con lo otro y lo ajeno, para no ser extraño de sí mismo en el ser-otro del mundo materialmente existente. Hegel interpretó la existencia griega como el grandioso modelo de semejante "familiaridad con lo existente", aun cuando el reconocimiento viril de lo que es le prohibiera anhelar una condición ya pasada.[135] Lo que hace que los europeos cultos se sientan familiarizados con los griegos consiste en que ellos hicieron de su mundo una patria que no estaba "más allá" ni "por encima

133 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 225 y 71.
134 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 557.
135 XIII, 171 y ss., XVI, 139.

de". Ellos elaboraron, transformaron e invirtieron a tal punto los comienzos, sustancialmente ajenos a su cultura religiosa y social, que en esencia se apropiaron de ellos. De tal suerte, también la filosofía es un "estar en casa: es decir, el hombre en su espíritu está en casa, familiarizado consigo mismo".

Para Marx y Kierkegaard el mundo en que Hegel todavía se sentía como "en casa propia" se había vuelto extraño: estaban por encima y más allá; o, como Goethe llamaba al espíritu del siglo por venir, el mundo era "absurdo" y "trascendente": y de modo más completo que nadie, Nietzsche no se sentía en casa propia, sino que vivía el mundo como un "tránsito" y una "decadencia", de tal modo que incluso en la existencia griega ya no reconoció la familiaridad con lo existente y el sentido plástico, sino sólo el *pathos* trágico y el espíritu de la música, inspirado en él por la modernidad de Wagner.

De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad

IV
Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad

> Nunca llegamos tan lejos como cuando
> ya no sabemos hacia dónde vamos.
> **Goethe, *Máxima* 901**

El camino que conduce de Hegel a Nietzsche se caracteriza por los nombres de la joven Alemania y de los jóvenes hegelianos, quienes le dieron eficacia histórica al sistema de Hegel, destruyéndolo como tal. Por otra parte, la importancia histórica de Nietzsche puede ser valorada por el hecho de que sólo ahora se comienza a reunir sus aforismos, en apariencia desconectados, según un plan de construcción sistemática.[1] En los dos casos, la influencia de ambos no se limitó a la filosofia como tal, sino que penetró el todo de la vida espiritual y política. Hegel fue para su época lo que Nietzsche es hoy para la nuestra: una consigna que, por eso mismo, no se toma ni se sigue al pie de la letra.

1 Véase A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], Leipzig, 1931; K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [La filosofia nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], Berlín, 1935; K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar], Berlín, 1936; K. Hildebrandt, "Über Deutung und Einordnung von Nietzsches System" [Acerca de la interpretación y la ordenación del sistema de Nietzsche], *Kantstudien*, 1936.

La mayor parte de las veces, el puesto histórico de Nietzsche se establece con relación a Schopenhauer y Wagner, sin tener en cuenta la diversidad de la situación histórica que media entre ambos. El juicio estimativo, de carácter moralista, y la concepción ahistórica del mundo de Schopenhauer todavía estaban arraigados en el *Ancien régime*, mientras que el *pathos* literario de Wagner procedía del hegelianismo revolucionario típico de la década de 1840. Según esto, es preciso diferenciar la influencia que uno y otro ejercieron sobre Nietzsche. De las ideas de Schopenhauer se incorporó positivamente a la filosofía nietzscheana la concepción filosófico-natural del eterno retorno de un Mismo esencial, repetido dentro del cambio aparente del mundo histórico. Por el contrario, los planes reformistas de Wagner actuaron en Nietzsche sobre su voluntad de atenerse a lo temporal, es decir, de volverse al futuro. Pero Nietzsche no sólo se aproximó a la crítica revolucionaria de los hegelianos de izquierda a través de la relación de Wagner con Feuerbach, sino que toda su actividad literaria comenzó con un ataque a D. F. Strauss: de ese modo, y consecuentemente, llegaría al *Anticristo*. Cuando criticó el cristianismo, le salió al encuentro B. Bauer, cuyo análisis crítico de la religión dependía de la filosofía hegeliana misma. Y tampoco fue casual que el libro de Stirner apareciera en el año del nacimiento de Nietzsche, pues, históricamente considerado, ese hecho se presenta como necesario: por volver a empezar desde la nada, el ensayo de Nietzsche se relaciona con el intento análogo de Stirner. Nietzsche estuvo informado por G. Brandes acerca de Kierkegaard; sin embargo, era demasiado tarde para que pudieran conocerse. De Marx, Nietzsche parece no haberse ocupado nunca. Sin embargo, su oposición constante a este último pensador se fundaba en el hecho de que Nietzsche, después de Marx y de Kierkegaard, era el único que se proponía, como tema de un análisis igualmente radical, la decadencia del mundo cristiano-burgués. La antítesis entre la doctrina del retorno y la "repetición" del cristianismo expuesta por Kierkegaard es convincente por sí misma: la conexión histórica entre la crítica de la cultura de Nietzsche y la crítica marxista del capitalismo,[2] en cambio, es menos manifiesta, porque el propio carácter burgués de Nietzsche la oculta[3] y porque prestó poca atención a las cuestiones sociales y económicas. Entre los jóvenes hegelianos, en sentido amplio,

2 La obra de H. Fischer, *Nietzsche apostata*, Erfurt, 1931, pp. 13 y ss., contiene indicaciones sobre la relación histórica de Nietzsche con Marx. Véase, también, Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [El historicismo y sus problemas], 1922, pp. 26 y 497 y ss., y W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens* [Europa y el alma de Oriente], Lucerna, 1938, pp. 195 y s.

3 Véase la observación de Overbeck en *Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, p. 287.

debemos contar a Heine, cuya importancia Nietzsche estimaba en tan alto grado que no vacilaba en nombrarlo junto a Hegel y a él mismo.[4] El abismo que separaba para siempre la filosofía anticristiana de Nietzsche de la teología filosófica de Hegel, y el "martillo" de Nietzsche de la "especulación" hegeliana, fue traspasado por los discípulos de Hegel mediante el puente de una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa. Hegel y Nietzsche están respectivamente en el comienzo y en el fin de dicho puente, y la cuestión consiste en saber si, más allá de Nietzsche, queda todavía algún camino transitable.

1. EL JUICIO DE NIETZSCHE ACERCA DE GOETHE Y DE HEGEL

Conforme con su voluntad de decidirse entre la antigüedad o el cristianismo, Nietzsche consideró a Hegel como un insidioso teólogo y a Goethe como un pagano sincero. Pero, al mismo tiempo, tenía conciencia de la afinidad espiritual y de la manera de ser de ambos:

> El modo de pensar de Hegel no se aleja mucho del goetheano: véase lo que Goethe dice sobre Spinoza. Voluntad de divinizar el Todo y la Vida, para hallar paz y dicha en la contemplación y la indagación de esos temas. Hegel busca la razón por todas partes: ante ella uno debe rendirse y resignarse. En Goethe se encuentra una especie de fatalismo, casi alegre y confiado, que no lleva a la rebelión ni tampoco enerva, pues trata de formar desde sí mismo una totalidad, creyendo que sólo en ella cada cosa se salva y aparece como buena y justificada.[5]

Para Nietzsche, junto con Napoleón, Hegel y Goethe significaron acontecimientos que afectaron a la Europa entera y encarnaron una tentativa por superar el siglo XVIII.[6]

La imagen que Nietzsche se formó de Goethe no estaba exenta, al principio, de reservas críticas; pero éstas pasaron cada vez más a un plano menos visible. En la tercera de las *Consideraciones intempestivas*, de acuerdo con una característica propia del siglo XIX, se propuso la siguiente pregunta: ¿quién, en una época de ruina y explosiones, conservará todavía alguna "imagen

4 X, 253 y 264; XV, 35.
5 XV, 211 y s.
6 XV, 218; cf. XIV, 178; X, 279 y ss.

del hombre"? La humanidad de la época moderna está determinada por tres imágenes: el hombre de Rousseau, el de Goethe y el de Schopenhauer, en cuya "vida heroica" Nietzsche se incluía a sí mismo. De Rousseau partió una fuerza popular que pugnaba por llegar a las revoluciones; Goethe no representó, en cambio, un poder tan amenazador, pues era contemplativo y organizador, y no llevaba al desorden revolucionario:

> Odiaba toda violencia, todo salto, es decir, toda acción y, de ese modo, Fausto, de liberador del mundo, se convirtió, por así decirlo, en un viajero del mundo. Todos los dominios de la vida y de la naturaleza, todas las épocas pretéritas, todas las artes, las mitologías y las ciencias ven pasar de modo fugaz a ese insaciable contemplador; el deseo más profundo se excita y, al mismo tiempo, se aplaca, y aun Elena no pudo retenerlo por mucho tiempo. Entonces tendría que llegar el instante esperado y espiado por su acompañante sarcástico. En un lugar cualquiera de la Tierra acaba su vuelo: las alas se abaten y Mefistófeles está al acecho. Cuando el alemán deja de ser Fausto, su mayor peligro es el de convertirse en filisteo y caer en poder del diablo: sólo fuerzas celestiales podrían salvarlo de semejante riesgo. El hombre de Goethe es [...] el hombre contemplativo en gran estilo, que no se desvanece en la Tierra porque recoge para alimentarse todo cuanto hay de grandioso y memorable, y vive así, aunque su vida lo lleva de un deseo a otro. No es el hombre activo; antes bien, si en algún lugar ingresa en el orden subsistente de las personas activas, se puede tener la seguridad de que no resultará nada de bueno [...] y, ante todo, de que ningún "orden" será derribado. El hombre de Goethe es una fuerza conservadora y conciliadora [...] tal como el de Rousseau puede convertirse fácilmente en catilinario.[7]

De manera semejante se expresa en la *Consideración* sobre Wagner: Goethe fue un gran aprendiz y sabio; pero su red de distribución ramificada en muchas corrientes no pudo reunir las fuerzas con el fin de llevarlas al mar, sino que se perdieron en otros tantos trayectos y dobleces. En el ser de Goethe hay algo de noble prodigalidad, mientras que en el de Wagner (es decir, en el de Nietzsche) el curso y la violenta tempestuosidad quizás espanten e intimiden.[8] Pero cuando, más tarde, el mismo Nietzsche alcanzó en *Zaratustra* cierta especie de plenitud, acalló sus reservas juveniles y reconoció de modo más decisivo el valor de la existencia de Goethe. En efecto, no fue culpa

7 I, 426 y s.; cf. III, 264; XIII, 335.
8 I, 510 y s.

de este último que la cultura alemana, sobre la base de Schiller y de Goethe, se adormeciera.[9] El Nietzsche de la madurez entendió por qué Goethe, que no pretendió ser ni "escritor ni alemán de profesión", nunca pudo alcanzar la popularidad de Schiller, sino que, a pesar de su fama, siguió estando solo y obligado a atrincherarse y enmascararse frente a sus adoradores:[10]

> Goethe pertenece a un género de literatura superior a las "literaturas nacionales"; por eso no está en relación viva con su nación, y la novedad o la caducidad no lo afectan. Sólo vivió, y vive todavía, para pocos; para la mayoría no es más que una fanfarria de vanidad que cada tanto se hace sonar más allá de las fronteras de Alemania. Goethe no sólo es un hombre bueno y grandioso, sino que representa una cultura. Constituye en la historia alemana un *incidente sin consecuencias*: ¿quién estaría en condiciones de mostrar como ejemplo de la política alemana de los últimos setenta años algún trozo de Goethe? (En cambio, ciertos fragmentos de Schiller y quizás algún pequeño pasaje de Lessing todavía mantendrían vigencia.)[11]

En otro lugar dice que en sus poemas Goethe ha descuidado a los alemanes, porque desde cualquier punto de vista estaba muy por encima de ellos: "¿Cómo un pueblo podría jamás crecer en el *bienestar y la benevolencia* a partir de la *espiritualidad* de Goethe?"[12] Sólo lo siguió un muy pequeño grupo de "personas en extremo cultivadas, educadas por la antigüedad, la vida y los viajes, es decir, de personas que sobrepasaban la naturaleza alemana: él mismo no quería otra cosa". Muy lejos del "idealismo", contempló a su manera esa agitación de la cultura alemana: "estaba junto a ella, oponiéndole una suave resistencia, en silencio, y fortaleciéndose cada vez más al seguir sus propios y mejores caminos". En el extranjero, en cambio, se creía que los alemanes habían "descubierto tranquilamente un pedazo de cielo", mientras que ellos mismos comenzaban a cambiar su cultura idealista por empresas industriales, políticas y militares.[13]

Aquello que elevaba a Goethe tan por encima de los espíritus consistía en que él no sólo quería la libertad, sino que la poseía de modo pleno. A partir de esa libertad, ya alcanzada, podía permitirse favorecer hasta a lo

9 x, 250; VIII, 129.
10 VIII, 13.
11 III, 128 y 265 y s.
12 III, 89.
13 IV, 179 y s.; VIII, 111 y ss.

que se le resistía y ser en el todo un defensor de la vida, es decir, de su verdad aparente y de su apariencia verdadera:

> En medio de una época que sentía las cosas desde un plano irreal, Goethe fue un convencido realista: afirmó todo cuanto le era afín y no conoció vivencia más grandiosa que la del *ens realissimum*, llamado Napoleón. Goethe concibió un hombre fuerte, muy cultivado, hábil en todas las actividades corporales, refrenado en sí mismo y respetuoso de sí mismo, capaz de atreverse a sentir alegría por toda la amplitud y riqueza de lo natural, pues tenía fuerzas suficientes como para ejercer semejante libertad; pensó en un hombre tolerante, no por debilidad, sino por la fuerza, porque el fuerte puede emplear para la propia ventaja aquello que arruinaría las naturalezas mediocres; concibió el hombre para el cual nada hay prohibido, salvo la debilidad, llámese vicio o virtud. Semejante *espíritu liberado* está en medio de todas las cosas con un fatalismo alegre y confiado, pensando que sólo el individuo es condenable, mientras que en el Todo cada cosa se salva y afirma: entonces *ya no niega*.[14]

Pero esa caracterización constituye, al mismo tiempo, la fórmula de la "posición dionisíaca frente a la existencia" propia de Nietzsche; y, en efecto, el último aforismo de la *Voluntad de poder* parece proceder del mismo espíritu que el fragmento de Goethe sobre la naturaleza.

Sin embargo, la voluntad de poder de Nietzsche difiere de la naturaleza de Goethe, tal como el extremismo se diferencia de la mesura o el poder caótico se distingue del cosmos ordenado o la voluntad de poderío y la aspereza aniquiladora del ataque discrepa de la ironía benevolente.[15] Tal diferencia se manifiesta de modo particularmente claro en su posición respecto del cristianismo. Nietzsche advertía cierta vez que debería sentirse la "cruz" al modo de Goethe;[16] pero él mismo la experimentó de muy otra manera: no le quería enseñar al hombre el sufrimiento, sino la risa, y decía que su risotada era sagrada. Zaratustra escarneció la corona de espinas de Cristo y él mismo se coronaba con rosas.[17] Tales rosas no tienen relación humana ni racional con la cruz; la corona de Zaratustra,

14 VIII, 163 y s. Véase a propósito la descripción de la decencia, XV, 12 y s.

15 Véase la carta a Zelter del 25 de diciembre de 1829; cf. para la ironía de Goethe, E. Franz, *Goethe als religiöser Denker* [Goethe como pensador religioso], Tubinga, 1932, pp. 62 y ss.

16 XV, 272; VIII, 50 y 165.

17 VI, 428 y ss.; cf. XII, 383; VII, 315 y el poema juvenil titulado "Vor dem Kruzifix" [Ante el crucifijo].

como guirnalda de rosas, posee un sentido puramente polémico contra el Crucificado. ¡Hasta ese punto se modificó el símbolo de la Rosacruz proveniente de Lutero! Goethe no era ningún Anticristo y precisamente por eso fue un pagano más auténtico; su "Dios" no necesitaba oponerse a otro, porque, según su naturaleza positiva, se abstenía de cualquier negación. Pero el hecho de que su libertad, que en él había alcanzado plena madurez, quedara sin consecuencias para la cultura alemana, es algo tan fatal como comprensible. "Los alemanes sólo creen tener espíritu cuando son paradójicos, es decir, injustos."[18] Es cierto que creen en las ideas, pero no ven los fenómenos.[19] Y por eso la "concepción del mundo" de los alemanes es una construcción ideológica. En el siglo XIX los discípulos de Hegel –pasando por alto a Goethe– hicieron dominar esa falta de una intuición pura, y se convirtieron en "educadores verdaderos de los alemanes pertenecientes a ese siglo".[20]

Semejante idea, que partía de la filosofía de Hegel, era la de la "evolución" o la del "devenir". "Nosotros, los alemanes, somos hegelianos, aun cuando jamás hubiese existido un Hegel, porque nosotros (en oposición a los latinos) atribuimos intuitivamente un sentido más profundo y un valor más rico al devenir y a la evolución, frente a lo que 'es'."[21] Pero también el alemán es naturalmente hegeliano en cuanto no se satisface con el carácter inmediato de los fenómenos, sino que "da vueltas en torno de lo evidente" y apenas si cree en la justificación del concepto del "ser". Nietzsche advierte que, desde ese punto de vista, también Leibniz y Kant eran "hegelianos". Más que tener fe en las reglas de la lógica, la filosofía alemana se apoya en el *credo quia absurdum*, con lo que la lógica alemana ya aparece en la historia del dogma cristiano:

> Pero todavía hoy, después de un milenio, los alemanes actuales presentimos […] algo de la verdad, de la posibilidad de la verdad, por detrás del famoso principio de la dialéctica-real, por cuyo medio Hegel en su época ayudó al espíritu alemán para que alcanzara la victoria sobre Europa. "La contradicción mueve el mundo y todas las cosas se contradicen a sí mismas": incluso en lo interior de la lógica, somos pesimistas.[22]

18 Carta a Zelter del 27 de julio de 1828.
19 *Gespräche* [Conversaciones], III, 504.
20 Nietzsche, III, 90.
21 V, 300 y ss.
22 IV, 7 y s.

Y en cuanto Nietzsche proyectó su propia paradoja del eterno retorno a partir de la autosuperación del nihilismo, a sabiendas hizo avanzar un paso más a la lógica de la contradicción, y volvió a desarrollar un *credo* desde lo *absurdum*.[23]

Sin embargo, la lógica pesimista de Nietzsche se diferencia de la anterior por su crítica radical de la moral y la teología cristianas, cuyo dominio reconocía en la filosofía hegeliana de la historia.[24] Mediante esa teología insidiosa, Hegel arruinó su gran iniciativa, que consistía en el hecho de estar ya en camino de incluir lo negativo –el error y el mal– en el carácter total del ser. "Conforme con el grandioso intento emprendido por Hegel para convencernos de la divinidad de la existencia, sobre todo con la ayuda de nuestro sexto sentido, es decir, del 'sentido histórico', Hegel llegó a ser *el* gran obstáculo para una liberación del cristianismo y de su moral."[25] Tal historicismo filosófico tuvo el más peligroso influjo sobre la cultura alemana, pues debió ser, necesariamente, "terrible y destructor", toda vez que semejante fe en el sentido de la historia conducía al culto idolátrico de lo efectivo. "Si cada suceso contiene en sí mismo una necesidad racional, todo suceso será el triunfo [...] de la 'Idea': en tal caso, sólo debemos con premura arrodillarnos y adorar la serie entera de los sucesos'."[26] Para la posteridad, Hegel convirtió el conocimiento histórico (*Historie*), entendido como fe en el sentido de la historia (*Geschichte*), en sustituto de la religión.[27] Justamente ese *historicismo*, que nació de la metafísica hegeliana de la historia del espíritu, estuvo tan *grávido de futuro* como la concepción ahistórica de Goethe, que deducía las formas de la evolución y de la vida de la humanidad a partir de la intuición de la naturaleza.

2. LA RELACIÓN DE NIETZSCHE CON EL HEGELIANISMO DE LA DÉCADA DE 1840

La circunstancia de que Nietzsche haya partido de las ciencias histórico-filosóficas lo llevó a ocupar de antemano, con respecto a la historia, un

23 Véase el libro del autor sobre Nietzsche, p. 81; Jaspers, *Nietzsche*, pp. 317 y 325 [trad. esp.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1963].

24 XV, 439 y s. y 442.

25 V, 301.

26 I, 353 y ss.

27 Para el influjo de Hegel sobre Taine, véase VII, 225, y Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine*, París 1928.

puesto muy diferente al de Schopenhauer, para cuya concepción filosófica del mundo era esencial el estudio de las ciencias naturales. La apreciación positiva que Nietzsche, no obstante toda crítica, le concedió al sentido histórico de Hegel estuvo condicionada, y no en último término, por esa oposición a la cultura ahistórica de Schopenhauer. Éste, en su "furor no inteligente contra Hegel", consiguió separar a toda la última generación de alemanes de la conexión con la cultura alemana y "semejante cultura [...] consistía en el alto grado y la finura adivinatoria alcanzada por el *sentido histórico*". Pero justamente desde ese punto de vista, Schopenhauer fue pobre hasta la genialidad, insensible y antialemán.[28]

En la época en que comenzó la influencia de Schopenhauer, dentro de la filosofía alemana el sentido histórico estuvo representado del modo más prestigioso por K. Fischer. Refiriéndose a su *Historia de la filosofía moderna*, Schopenhauer advertía:

> Corrompido sin salvación por el hegelianismo, *construyó* la historia de la filosofía a partir de modelos dados *a priori*. En cuanto pesimista, yo soy el opuesto necesario de Leibniz, en tanto optimista, y eso se deduce de la circunstancia de que Leibniz vivió en una época *plena de esperanzas*, mientras que yo vivo en un tiempo *desesperado* y desgraciado. *Ergo* ¡si yo hubiera vivido en 1700 hubiera sido un Leibniz refinado y optimista, y éste sería yo si viviese ahora![29]

Los hegelistas con el sentido histórico dialécticamente formado han cometido semejantes desarreglos. Y añade la observación de que su pesimismo nació entre 1814 y 1818 –año de la publicación del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*– y que ya entonces dicha aptitud pesimista había "aparecido de modo completo". Pero los años de 1814-1818 fueron la época más esperanzada de Alemania; y, por consiguiente, la explicación de Fischer era absurda. Mas esa condena del sentido histórico no contradice el hecho de que la influencia histórica de Schopenhauer sólo haya comenzado, en efecto, cuando la intelectualidad alemana, después del fracaso de la revolución, había madurado lo suficiente como para entenderlo. La correspondencia de Feuerbach, las memorias de A. Herzen y la autobiografía de R. Wagner dan una clara idea del grado de resignación que se había alcanzado en esa época y que provocó el éxito de Schopen-

28 VII, 145.
29 *Schopenhauers Briefe* [Correspondencia de Schopenhauer], ed. de Griesebach, Leipzig, p. 300.

hauer. Ya alrededor de 1843, Schopenhauer supo utilizar la conexión de su tardío éxito con el espíritu de la época. Le escribió a su editor diciéndole que se decidía a volver a publicar su obra, aumentada en un segundo volumen, con el fin de atraerse, como merecía, la atención del público. "Sobre todo ahora" se la podía esperar,

> pues la charlatanería, durante tanto tiempo prolongada, de los famosos héroes de cátedra, cada vez está más desenmascarada y reconocida en su nulidad. Pero, al mismo tiempo, mientras que la fe religiosa disminuía, la necesidad filosófica se sentía de modo más fuerte que nunca: por eso el interés por la filosofía se volvió vivaz y general; pero, por otra parte, no existía nada que satisficiera semejante necesidad.[30]

Había llegado, pues, el instante más favorable para renovar su obra que, por una suerte feliz, coincidía con el acabamiento de la misma. Con satisfacción comprobaba que incluso hegelianos como Rosenkranz y los colaboradores de los *Halleschen Jahrbücher* no podían dejar de reconocerlos.[31] La idea de vincular su filosofía con la música de Wagner estaba muy lejos de sus propósitos, tanto que saludó con beneplácito la polémica contra Wagner: "el doctor Lindner me ha enviado dos cuadernos muy interesantes del *Eco musical* [...]. El crítico de arte Kossak se sirve de modo muy conveniente y con mucha razón de mis teorías para polemizar contra R. Wagner. *¡Bravo!*".[32] Y cuando no obstante su respuesta negativa a dos "curiosos escritos de homenaje" del círculo wagneriano de Zurich, recibió, dedicados por el "maestro mismo" y editado en "un soberbio y grueso papel, el *Anillo de los Nibelungos*", observó muy lacónicamente: "él quiere llegar a componer alguna vez una serie de cuatro óperas, que, serán la verdadera obra de arte del futuro; semejante empresa parece ser muy fantástica. Sólo leí el prólogo: más adelante se verá qué pasa".[33]

Diecisiete años más tarde, Nietzsche se declaró partidario de Wagner y, a la vez, schopenhaueriano. Le dedicó a Wagner, como a un "noble pre-

30 *Schopenhauers Briefe*, *op. cit.*, p. 77.

31 *Ibid.*, p. 78, nota, y p. 82. El argumento aparece en año 4, Parte II, pp. 29 y ss. Schopenhauer menciona en este lugar un artículo aparecido en mayo de 1841 en *Pilot*, titulado "El día del juicio final de la filosofía hegeliana", cuyo autor habla de él "elogiándolo como merece". Presumiblemente se trataría de un artículo sobre *Die Posaune*... [La trompeta del juicio universal] de Bauer. Como una exposición ulterior "y muy justa" de su teoría, por parte de un hegeliano, Schopenhauer menciona el escrito de De Sanctis, *Schopenhauer y Leopardi*, 1858-1859.

32 *Schopenhauers Briefe*, *op. cit.*, p. 266; cf. 128.

33 *Ibid.*, p. 285.

cursor", *El nacimiento de la tragedia* que, de hecho, procedía del espíritu de la música de R. Wagner. Esa obra reúne reminiscencias griegas con las tendencias modernas más revolucionarias de la obra de Wagner sobre *El arte y la revolución* (1849). En el fondo, aun cuando se declaró "contra Wagner" Nietzsche siguió estando sujeto al adversario, cuya maestría consistía, y no en pequeña parte, en saber "dirigir" y actuar. Ya la primera experiencia wagneriana con la música no había sido propiamente musical: la impresión que de niño recibió al ver dirigir a Weber su obra *El cazador furtivo* fue la siguiente: "¡No quiero ser emperador ni rey, sino imponerme y dirigir!".[34] La ambición de su carrera teatral fue y siguió siendo la de dominar una orquesta, la de fascinar a la multitud y poder ejercer influencia sobre ella. Nietzsche lo consideraba un artista capaz de mandar en una época en que regían las masas democráticas; después se apartó del "comediante" y vio al "brujo" con la mirada penetrante propia de una veneración desengañada.

En la introducción al escrito sobre *El arte y la revolución*, Wagner citaba un pasaje de la caracterización que Carlyle trazó de la Revolución Francesa, entendida como el tercer acto de la historia universal:

> Si la segunda parte comenzó hace mil ochocientos años, creo que ésta será la tercera parte. Es un [...] acontecimiento celestial e infernal; el más extraño que se haya producido en mil años. En efecto, señala la irrupción de toda la humanidad en la anarquía en [...] la praxis de una falta de gobierno, es decir, en la [...] sublevación incoercible contra los gobernantes mentirosos y los maestros del fraude: interpreto todo eso en sentido benévolo para los hombres, como una [...] búsqueda de verdaderos señores y maestros. Tal acontecimiento de furiosa autodestrucción [...] debería ser observado e investigado por todos los hombres como lo más extraño que jamás haya acontecido. Ante nosotros todavía se extenderán siglos, muchos siglos tristes, excitados por bajas pasiones [...] antes de que haya ardido completamente lo antiguo y aparecido lo nuevo con una figura cognoscible.[35]

La incitación wagneriana a la revolución del arte estaba por completo de acuerdo con esa proclama del viejo Carlyle y, al mismo tiempo, con la con-

34 Véase K. Hildebrandt, *Wagner und Nietzsche in Kampf gegen das 19. Jahrhundert* [Wagner y Nietzsche en el combate contra el siglo XIX], Breslau, 1924, p. 9.
35 Cf. la aprobación de F. Engels al "*Past and present* by Carlyle" (1943), *Marx-Engels, Ges. Ausg.*, II, pp. 405 y ss.

ciencia de la crisis de los jóvenes hegelianos, la que, por otra parte, preanunciaba la conciencia epocal que Nietzsche tuvo de la crisis en la historia del nihilismo. Sólo después señaló Wagner lo mucho que había dependido de los escritos de Feuerbach, que determinaron el concepto de su filosofía del arte. En esa época creía encontrar prefigurado el "hombre artístico", pensado por él mismo, en la concepción de Feuerbach del ser humano. "De aquí surgió cierta apasionada confusión, manifestada en la precipitación y la falta de claridad en el uso de esquemas filosóficos." Sólo más tarde se le aclaró ese "equívoco". Así como Nietzsche pudo decir después que sus "presentimientos dionisíacos" se arruinaron por el uso de fórmulas tomadas de Schopenhauer y por "cosas más modernas", es decir, por su adhesión a las esperanzas de Wagner –de las que sin embargo nada se podía esperar–, exactamente del mismo modo, pues, Wagner pudo lamentar la confusión que las fórmulas de Feuerbach habían introducido en su primer escrito. Pero en ambos casos, la corrección posterior confirmaba una dependencia originaria: en R. Wagner, del *pathos* revolucionario de la década de 1840; y en Nietzsche, de R. Wagner. En el prólogo a *El nacimiento de la tragedia* del año 1886, Nietzsche mismo llamaba la atención sobre el hecho de que esa obra, a pesar de su aparente helenismo, constituía, sin embargo, un fragmento antigriego, embriagador y nebuloso como la música de Wagner: era la confesión de un "romántico de 1830 presentada con la máscara del pesimismo propio de 1850". Esta autocrítica contiene más verdad que la conclusión del prólogo, finalizado con un Zaratustra que danza y ríe. Pero mientras que Nietzsche no sometió su voluntad de una revolución espiritual a la prueba de ninguna realidad política, Wagner participó, con riesgo de su persona, en ese excitante espectáculo, en primer lugar en Leipzig, en 1830, cuando, según su propia declaración, tomó parte como un loco en las destrucciones. Del mismo modo, en 1849, junto con Röckel y Bakunin, se arrojó en medio de la tormenta de los acontecimientos de Dresden, a los que saludó literariamente con frases propias de Feuerbach y Marx:

> Quiero destruir el dominio de un individuo sobre otro; de lo muerto sobre lo vivo; de la materia sobre el espíritu; quiero quebrar la violencia de los poderosos, de las leyes y de la propiedad. Que la *propia* voluntad domine al hombre; que el *propio* placer sea su única ley; que la *propia* fuerza sea su propiedad única; *pues solamente el hombre libre es sagrado y no algo que esté por encima de él* [...]. Y ved: sobre las colinas las tropas están arrodilladas y mudas. De la mirada ennoblecida de esos hombres irradia el entusiasmo; un claro resplandor brilla en sus ojos y con voz que conmueve al cielo cada uno de ellos exclama: *¡yo soy un hom-*

> *bre!* Millones de personas que constituyen la revolución viviente, es decir, la del *hombre divinizado*, se precipitan a los valles y a las llanuras y anuncian al mundo entero el nuevo Evangelio de la felicidad.[36]

Tanto desde el punto de vista político como espiritual Wagner era, en esa época, un "espíritu libre", al modo de Heine. Tal como Feuerbach había establecido los principios de la "filosofía del futuro", Wagner quería proyectar la "obra de arte del futuro",[37] y también Nietzsche trató del "futuro de nuestras instituciones de cultura", en conferencias que tenían ante los ojos la resonancia del "desesperado movimiento estudiantil" de la joven Alemania.[38]

Un mayor sentido por la realidad se halla decididamente en Wagner. Entendió la problemática del arte como el conjunto de los problemas de la vida pública y explicó la decadencia de la tragedia griega mediante el concepto de la disolución de la *polis* griega, tal como, por otra parte, consideró que la esencia del impulso moderno hacia el arte estaba dada por las empresas industriales de nuestras grandes ciudades. Las formulaciones con que expuso la relación originaria y decadente del arte con la vida pública están literalmente tomadas de la escuela hegeliana, hasta el punto de que es posible destacar conceptos pormenorizados procedentes de Hegel y Marx. El arte surgió originariamente de la "universalidad autoconsciente" de la vida: "el Dios del 5%" es hoy el soberano y organizador de toda empresa artística. Los "héroes de la Bolsa" dominan el mercado del arte moderno, mientras que la tragedia griega era la "libre expresión de una libre universalidad". Las tragedias de Esquilo y Sófocles fueron "obra de Atenas"; el teatro moderno, en cambio, es "una flor que brota en el pantano de la burguesía moderna". El verdadero arte del presente tiene que ser necesariamente revolucionario, porque sólo puede existir oponiéndose a lo vigente en general. "A partir de su condición de barbarie civilizada, el arte verdadero sólo puede elevarse a la dignidad que le es propia sobre las espaldas de nuestro gran movimiento social: tiene con éste una nieta común, y ambos la podrán alcanzar cuando la reconozcan juntos." Con referencia al lema de Carlyle,

36 Citado por K. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 44; véase R. Huch, *M. Bakunin*, Leipzig, 1923, pp. 103 y s., 113 y ss., 116 y s., 119 y s.

37 Wagner, que vivió entonces como emigrante político en Zurich, trató de hacer venir a Feuerbach y le dedicó *Das Kuntswerk der Zukunft*, 1850 [trad. esp.: *La obra de arte del futuro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2000]. Cf. la crítica de Nietzsche a Wagner en "Musik ohne Zukunft" [Una música sin futuro], VIII, 191 y s.

38 IX, 412; cf. para este punto la observación de Ruge, según la cual se había dicho "muy secamente" que toda su actividad de escritor derivaba del hecho de no haber tenido suerte en la universidad (*Br.* I, 289).

Wagner exigió finalmente que la revolución del arte debía ser tan radical como el vuelco sufrido por el paganismo a través del cristianismo:

> Jesús nos mostró que todos nosotros, en cuanto hombres, somos iguales y hermanos; pero Apolo le había dado a esta gran hermandad el sello de la fuerza y la belleza: había levantado al hombre desde la duda acerca de su propio valor hasta la conciencia de su poder supremo y divino. Elevemos, pues, al altar del futuro –tanto en la vida como en el arte viviente– a los dos maestros más sublimes de la humanidad: Jesús, que padeció por ella, y Apolo que la encumbró al grado de su gozosa dignidad.

En oposición a Wagner, que tradujo en seguida al dios griego en un lenguaje seudogermánico, ya en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche puso a Dionysos en el lugar de Cristo y, finalmente, ridiculizó a los héroes cristiano-germánicos de Wagner como casos típicos de falsedad alemana. Originariamente había planeado ponerse al servicio de Wagner, como una especie de jefe de propaganda de Bayreuth. Su ulterior ataque al músico sólo puede comprenderse a partir de la profunda emoción que Wagner le produjo.

Siguiendo los estímulos de Bayreuth, en la primera de sus *Consideraciones intempestivas* Nietzsche escribió sobre D. F. Strauss. Es una crítica al "filisteo de la cultura", que ya había sido tratada en *La obra de arte del futuro* de Wagner. El ataque se dirige contra la "nueva fe" de Strauss; pero al mismo tiempo constituye un paso más en el camino de aquella liberación que Strauss mismo –en sus escritos anteriores dirigidos contra la fe antigua– había producido en la conciencia general de la época. Nietzsche no dejaba de respetar la "naturaleza de erudito y de crítico, en el fondo poderosa y profunda", del joven Strauss.[39] Todavía en *Ecce Homo*, Nietzsche se precia de haber expresado su propia liberación a través de la crítica al "primero de los espíritus alemanes libres". El autor de una reseña también había entendido su escrito de ese modo, al considerar que la finalidad del mismo consistía en producir "una especie de crisis y suprema decisión en el problema del ateísmo". Por lo cual Nietzsche, más que sus adversarios, podía sentirse ajeno a los *libres penseurs*, deseosos de mejorar el mundo, pues ellos no sentían en absoluto el punto decisivo de la liberación. La diferencia entre el ateísmo religioso de Strauss y el anticristianismo de Nietzsche es, en el fondo, la misma que existía en la distinción, señalada por Nietzsche, dentro del concepto de "sensualidad" de Wagner: este último la había formulado siguiendo el camino de Feuerbach; pero después "cambió de método", con el fin de

39 I, 250.

predicar una extática "castidad".[40] También el "ateísmo" de Nietzsche cambió de método, y finalmente proclamó una nueva fe. Sin embargo, ambos cambios se diferencian, porque Nietzsche nunca estuvo desprovisto de carácter, cosa que le reprochaba a Wagner por el puesto que éste ocupaba en relación con el "imperio" y con el cristianismo.[41] Wagner no pudo ser unívoco en su expresión, porque su música quería "significar" algo que ella, como tal, no era. "¿Qué significa Elsa? No hay duda alguna: ¡Elsa es el '*espíritu* indeterminado *del pueblo*'!" A lo largo de su vida, Wagner fue el comentarista de una "idea"; pero careció de claridad lógica. El hecho de que entre los alemanes esa claridad constituya una objeción contra la "profundidad" depende, según la concepción nietzscheana, de la influencia ejercida por Hegel: "Recordemos que durante la época en que Hegel y Schelling corrompían los espíritus, Wagner era joven; recordemos que él adivinó y tomó con las manos lo único que el alemán acepta con seriedad: 'la idea', quiero decir, algo oscuro, incierto, lleno de presentimientos". Wagner comprendió ese gusto y descubrió un estilo que significaba lo "infinito": concibió la música como "Idea"; y fue, por tanto, heredero de Hegel:

> La misma especie de hombres que deliraban por Hegel deliran hoy por Wagner: ¡en su escuela se escribe al modo de Hegel! Ante todo, así lo entendieron los jovenzuelos alemanes: para eso ya bastaban dos palabras: "infinito" y "significación". Se sentían incomparablemente satisfechos con ese modo de pensar. Lo propio del genio de Wagner se halla en lo nebuloso. Se propaga, vagabundea y anda errabundo por el aire; tiene la peculiaridad de estar en todas partes y en ninguna. Ocurre exactamente el mismo hecho por el cual […] Hegel, por su parte, había seducido y embrutecido a la gente.[42]

Por medio de su relación con B. Bauer, Nietzsche estuvo en contacto directo con la escuela hegeliana. En la mirada retrospectiva, contenida en *Ecce Homo*, dice que, a partir de su ataque a Strauss, había encontrado en Bauer un lector muy atento. En cartas dirigidas a Taine, Brandes y Gast hace su elogio, considerándolo su único lector, y estima que al lado de Wagner, Burckhardt y G. Keller, Bauer constituye "todo su público".[43] Hasta ahora

40 VIII, 197 y ss.; cf. VII, 403.
41 XIV, 168.
42 VIII, 33 y s.
43 *Ges. Br.* [Correspondencia completa], III, 201, 274; del mismo a P. Gast, *Br.* IV, 81 y s. Véase sobre la primera de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche la obra de Bauer, *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum* [Filón, Strauss y

no se pudo determinar si, además del escrito de Bauer titulado *Para una orientación en la era de Bismarck* (1880),[44] Nietzsche tuvo conocimiento de las obras teológicas de la década de 1840. Pero eso no es del todo inverosímil, puesto que Overbeck siguió los trabajos de Bauer dedicados a la crítica religiosa y en parte los reseñó.[45] Sea como fuere, las concordancias entre el *Anticristo* de Nietzsche y *El cristianismo descubierto* de Bauer son tan llamativas que revelan, al menos, una marcha subterránea del siglo XIX, y no son menos sugestivas que las concordancias entre la crítica al cristianismo de Bauer y los escritos teológicos juveniles de Hegel.[46]

En su obra, Nietzsche nunca menciona a Stirner; sin embargo, el hecho de que lo haya conocido, no sólo a través de la *Historia del materialismo* de Lange, está testimoniado por Overbeck.[47] Con frecuencia se comparó a Stirner con Nietzsche y hasta se llegó a afirmar que el primero fue el "arsenal de las ideas" del que Nietzsche tomaba sus armas;[48] otros, en cambio, juzgaron a Stirner como un retórico, cuya mediocridad pequeñoburguesa no se podía comparar con la jerarquía aristocrática de Nietzsche. Semejantes valoraciones no afectan, empero, a la cuestión histórica. Ambos podían estar separados por un mundo y, sin embargo, relacionarse por la interior coherencia de la crítica radical que dirigieron contra la humanidad cristiana. De ese modo, es sugestiva la sospecha de que Nietzsche haya sido tan "económico" –como Overbeck decía– en su conocimiento de Stirner: pues éste lo atraía y al mismo tiempo lo repelía, y no quería ser confundido con él.

En primer término, tienen de común la conciencia epocal referida al cristianismo y en ella fundaban la idea de una "superación del hombre". No es casual que el concepto de "superhombre", entendido en sentido filosóficamente determinado, haya surgido por primera vez en el círculo

---

Renan y el cristianismo primitivo], Berlín, 1874, en particular pp. 16 y ss. Sobre la relación de C. Keller con Feuerbach y el rechazo del ataque nietzscheano a Strauss, fundado en dicha relación, cf. A. Kohut, *Feuerbach*, Leipzig, 1909, pp. 230 y ss.

44 *Ges. Br.* IV, 54; cf. 94 y la carta de P. Gast a Nietzsche, Munich, 1923-1924, I, 220, 225; II, 162.

45 Cf. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, Jena, 1908, I, 441.

46 Véase en la segunda parte de este trabajo, cap. V, 5; cf. también D. Tchijewsky, "Hegel et Nietzsche", *Revue d'histoire de la philosophie*, París, 1929, pp. 338 y ss.; E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentum" [Las ideas de Nietzsche acerca de la historia del cristianismo], *Zeitschr. für Kirchen Gesch.* [Revista de historia eclesiástica], t. LVI, Nº 2-3, 1937.

47 C. A. Bernoulli, *op. cit.*, I, 135 y s., 148 y ss., 238 y s., 427 y ss.; cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, IV, 66 y ss.

48 Por ejemplo, E. Bamikol en su nueva edición del *Entdeckten Christentum* [El cristianismo descubierto] de Bauer, *op. cit.*, p. 79.

de Stirner.[49] El superhombre, que originariamente era el Hombre-Dios o Cristo,[50] modificó su significación a partir de la orientación antropológica de Feuerbach: en relación con la naturaleza universal de lo humano, el superhombre se transformó, por un lado, en *in*humano, y por otra parte, en *más* que meramente humano. M. Hess[51] empleó las palabras sobrehumano e inhumano en ese sentido, refiriendo la primera a Bauer y la segunda a Stirner. La tesis de Bauer, según la cual en la religión cristiana el hombre venera la "inhumanidad" de su propia esencia[52] corresponde a la de Stirner, quien sostenía que si Cristo fuese el superhombre, el hombre no sería ningún yo. Por eso la superación del cristianismo se identifica con la superación del hombre. A esa conexión entre el *Hombre-Dios* o Cristo, es decir, a la relación entre el *hombre* cristianamente entendido y el yo dueño de sí mismo –que en relación al primero es un "no hombre"– corresponde, en Nietzsche, la conexión no menos coherente que se halla entre la *muerte* de Dios y la *superación del hombre* por el superhombre, que vence a Dios y a la nada. Desde el momento en que Nietzsche concibió la plena significación que tiene para la humanidad del hombre el "gran acontecimiento" de que Dios haya muerto reconoció, al mismo tiempo, que la *muerte de Dios* constituía *la libertad para la muerte*, propia del hombre que se quiere a sí mismo.[53]

La observación ocasional de Nietzsche, en la que afirmaba que los verdaderos educadores de los alemanes del siglo XIX habían sido discípulos de Hegel, alcanzó una significación que sobrepasaba en mucho lo que el mismo Nietzsche pudo suponer.[54] El camino que conduce de Hegel a Nietzsche, a través de los jóvenes hegelianos, puede entenderse del modo más claro posible en relación con la idea de la muerte de Dios. Hegel fundamentaba la consumación de la filosofía cristiana por él cumplida en el origen de la fe cristiana en la crucifixión de Cristo, entendida como la muerte de la "verdad" del "ateísmo";[55] Nietzsche basaba su intento de superar la "mentira de milenios", depositada en el cristianismo decadente,

49 Véase Tchijewsky, *Hegel et Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.

50 *Zeitschr. für die Deutsche Wortforschung* [Revista de investigación semántica alemana], 1900, I, 1, pp. 3 y ss. y 369 y ss.

51 M. Hess, *Sozialistische Aufsätze* [Artículos socialistas], *op. cit.*, pp. 149 y 188 y ss.

52 *Das entdeckten Christentum*, § 12.

53 Véase el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.

54 También se desprende una relación de parentesco del hecho de que la mujer de Ruge tenía como nombre de soltera el de Agnes Nietzsche, que al igual que Nietzsche procedía en tercera generación de Gotthelf Engelbert Nietzsche (1714-1804). Cf. Ruge, *Br.*, I, 19, 23, 43.

55 Hegel I, 153; *Phänomenologie*, 2ª ed., ed. Lasson, *op. cit.*, 483; XI, 352 y ss.

mediante una repetición del origen de la filosofía griega. Para Hegel, la encarnación de Dios significaba la reconciliación, cumplida de una vez para siempre, de la naturaleza humana y divina; para Nietzsche y para Bauer, en cambio, la humanización de Dios quería decir que se había quebrado la verdadera naturaleza del hombre. Hegel encumbró la doctrina cristiana, según la cual Dios es "espíritu", hasta llevarla a una existencia filosófica; Nietzsche, en cambio, sostenía que quien afirmase que Dios era espíritu daba el primer paso hacia la incredulidad,[56] que sólo podía ser reparada mediante el renacimiento de un Dios viviente.

3. LA TENTATIVA DE NIETZSCHE POR SUPERAR EL NIHILISMO

> Aprendí a tener una nueva calma:
> que vuestro estrépito en torno de mí extienda
> un manto sobre mis pensamientos.

Cuando se afirma que Nietzsche es el filósofo "de nuestro tiempo" habría que preguntar, en primer lugar, qué era el tiempo para él mismo. Desde el punto de vista de su relación con éste, deben distinguirse tres aspectos: 1) en tanto tuvo un destino europeo, Nietzsche fue el primer filósofo de nuestra *época*. 2) En tanto *filósofo* de nuestra época, fue al mismo tiempo *contemporáneo* y *extemporáneo*. 3) Como último admirador de la "sabiduría" fue también un amante de la *eternidad*.

1) En el último capítulo de su última obra, Nietzsche explicó el mundo, porque se consideraba a sí mismo como un "destino" y un "hombre fatal":

> Conozco mi suerte. Algún día se ligará mi nombre con el recuerdo [...] de una crisis incomparable a cualquiera de las que han existido en la Tierra; al recuerdo del más profundo conflicto de conciencia, a la memoria de una decisión proclamada contra todo en cuanto se había creído, buscado y consagrado hasta entonces. No soy un hombre; soy dinamita [...]. Contradigo como jamás se había contradicho, y no obstante eso, soy la antítesis de un espíritu negador [...]. Con todo, soy necesariamente un hombre fatal. En efecto, cuando la verdad entre en lucha contra la mentira de milenios, sufriremos conmociones semejantes a ésta,

56 VI, 456.

> y la Tierra se agitará en medio de la convulsión de terremotos [...] jamás soñados. El concepto de política se habrá agotado por completo en medio de una guerra de espíritus, y todas las formas del poder, propias de la antigua sociedad, saltarán por el aire: todas ellas descansaban en la mentira. Habrá guerras cuya intensidad todavía se desconoce en la Tierra. Sólo conmigo comienza en ella la *gran política*.

Este *Ecce Homo*, que lleva impreso el destino europeo, puede parecer un producto de la megalomanía característica de los enfermos mentales, pero también de un saber profético, dictado, al mismo tiempo, por un sentido delirante y profundo. Dentro de tal profundidad delirante, Nietzsche, el profesor pensionado de filología, se convirtió en el dios Dionysos crucificado, llevado al sacrificio para poder determinar espiritualmente el destino de Europa. Pero también tuvo el sentimiento de ser, en última instancia, un "juglar de la eternidad". Sabiendo que era el primer filósofo de la época y "alguien decisivo y fatal", situado "entre dos milenios", Nietzsche pudo decir que su obra exigía tiempo. En 1884 escribió desde Venecia:

> Mi obra necesita *tiempo* y en modo alguno quiero ser confundido con aquello que el presente debe resolver como su tarea *propia*. Dentro de cincuenta años, quizás algunos [...] tendrán ojos capaces de ver *lo que yo he realizado*. Pero ahora no sólo es difícil, sino por completo imposible [...] hablar de mí públicamente: quienes lo hiciesen *quedarían* ilimitadamente *por detrás* de la verdad.

Para el propósito filosófico de Nietzsche, el verdadero tiempo no es, por tanto, el propio, dominado por Wagner y Bismarck. Como descubridor experimentado de la "modernidad" y anunciador de una antiquísima doctrina, Nietzsche advirtió algo que veía desde gran distancia.

Al mirar hacia el pasado, Nietzsche vio anticipadamente el acontecimiento del "nihilismo europeo". De acuerdo con semejante visión, proclamó que después de la desaparición de la fe cristiana en Dios, y con ella de la moral, *nada era ya verdadero y todo estaba permitido*. En el prólogo a *La voluntad de poder* afirma:

> Narro la historia de los dos siglos próximos. Describo aquello que se aproxima y que llegará necesariamente: el *advenimiento del nihilismo*. Semejante historia ya puede ser narrada, pues en ella actúa la necesidad misma. Ese futuro habla con cien signos; ese destino se anuncia por todas partes. Los oídos se han aguzado como para poder oír esta

> música del futuro. Nuestra íntegra cultura europea se mueve, desde hace mucho tiempo, en medio de torturantes tensiones que crecen de decenio en decenio, protestando contra una catástrofe. Se inquieta, se violenta y actúa con precipitación: se asemeja a una corriente que quisiera alcanzar su *fin* sin reflexionar, porque teme hacerlo. Quien aquí habla, en cambio, sólo ha *reflexionado*: como filósofo y solitario por instinto, encontró [...] su propia ventaja en el hecho de distanciarse, de exteriorizarse; es decir, en la paciencia y el diferir. Como espíritu audaz, dotado de condiciones de investigador, ya ha deambulado a veces por el laberinto del futuro [...] por eso, al narrar la historia de lo que vendrá, mira hacia el pasado, tal como corresponde hacerlo al primer nihilista acabado de Europa.

El ya lo había vivido dentro de sí mismo hasta el fin: por eso lo dejó detrás, debajo y fuera de sí mismo. Con maestría psicológica, Nietzsche permitió ver el nihilismo europeo en su origen histórico, tal como aparecía en la ciencia y en el arte, en la filosofía y en la política. El resultado de sus reflexiones, continuadas a lo largo de quince años, estuvo en la *Voluntad de poder*, que también incluye la doctrina del eterno retorno.

El nihilismo como tal puede significar dos cosas: es posible que sea el síntoma de una decadencia definitiva y de un disgusto frente a la existencia; pero puede asimismo ser el primer síntoma de un fortalecimiento y de una nueva voluntad de existir. Es decir, puede haber un nihilismo de la debilidad y otro de la fuerza. Semejante *ambigüedad del nihilismo*, entendido como origen de la modernidad, es propia del mismo Nietzsche:

> La dicha de mi existencia, y quizá su unicidad, reside en su destino: para expresarlo enigmáticamente, diría que yo he muerto como mi padre y vivo y envejezco como mi madre. Este doble origen que deriva, por así decirlo, del vástago más alto y más bajo de la escala de la vida –al mismo tiempo *décadent* y comienzo– en caso de ser algo, explicaría aquello que quizá me distinga: la neutralidad y la libertad de partido en relación con el problema total de la vida. Tengo un olfato más sutil que el de cualquier otro hombre para advertir los signos del comienzo y de la decadencia, y en este punto soy un maestro *par excellence*, pues conozco ambas cosas; yo soy ambas cosas.

Por eso en Zaratustra dejó abierta la cuestión de su propio ser: trátase de un hombre que promete o que realiza, que es conquistador o heredero, otoño o arado, enfermo o convaleciente, poeta o ser veraz, liberador o

domador, pues Nietzsche sabía que no era ni una cosa ni la otra, sino todas al mismo tiempo. Tal ambigüedad de la existencia filosófica de Nietzsche es característica también de su relación con el *tiempo*: es de "hoy y de antes"; de "mañana, pasado mañana y de alguna vez". Mediante ese saber del antes y del porvenir, pudo interpretar filosóficamente el presente. Su filosofía tenía la posibilidad de ser, al mismo tiempo, algo así como un "fragmento de la historia de la posteridad (cristiana)" y un rudimento del mundo griego primitivo. Por eso Nietzsche no sólo es el filósofo del tiempo más reciente, sino también el del más antiguo y, por tanto, el de la "vejez" del tiempo.

2) Puesto que en su relación con la época, y con la filosofía contemporánea, Nietzsche fue y siguió siendo un "extemporáneo", también era y es "extemporáneo", por ser el criterio filosófico que permite juzgar la época. Al menos, así entendió él mismo la contemporaneidad de su extemporaneidad. El prólogo a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* concluye con la afirmación de que él había alcanzado "experiencias" tan "inactuales" en tanto "discípulo de viejos tiempos" –sobre todo de los griegos, en quienes se originó la filosofía occidental– y en tanto "hijo de su propio tiempo". Como filólogo clásico no sabía qué sentido podría tener el conocimiento de la antigüedad griega, con excepción de éste: posibilitaba actuar en contra y sobre la época e influir en favor del porvenir.

En la última de sus *Consideraciones intempestivas*, de 1888, es decir, en *El caso Wagner*, Nietzsche aclaró cuál era su relación con la época de un modo más preciso, caracterizándose como la "autosuperación" de la misma:

> ¿Qué se le exige a un filósofo, en primera y en última instancia? Superar en sí mismo su propio tiempo y volverse intemporal. ¿Con qué ha de sostener su más dura batalla? Con aquello por lo cual, justamente, es hijo de su tiempo. ¡Y bien! Tanto como Wagner, también yo soy hijo de este tiempo; quiero decir, un *décadent*: sólo que yo lo sé y no me defiendo de ello. En cambio, el filósofo que hay en mí sí se defiende.

Superó en sí mismo su mera contemporaneidad con la época, por cuya razón Nietzsche llegó a ser el *filósofo* de ella: alguien que resistió la "prueba", sin dejarse apartar de su tarea "principal, ni por influjo del gran movimiento político de Alemania, ni tampoco por el movimiento artístico de Wagner o por el filosófico de Schopenhauer".[57] Abarcó con su mirada la totalidad del tiempo histórico, es decir, el ascenso y la decadencia de la cul-

57 XIV, 348.

determinada época, se aleja aun más de la lucha nietzscheana contra su "tiempo" y contra todo tiempo. Puesto que Nietzsche desarrolló sus ideas en mil aforismos, y no en forma sistemática, es posible encontrar en él –dentro de aspectos *singulares*– lo que se quiere encontrar: desde la actualidad desconcertante hasta una asombrosa inactualidad. Podemos aclarar brevemente lo dicho con algunos ejemplos. Al final de *Ecce Homo* Nietzsche afirma que con él la guerra del espíritu se identificará con la "gran política"; pero también, al comienzo de la misma obra, sostiene que es el "último alemán apolítico", y más alemán que cualquier "ciudadano" alemán de hoy. Aunque ambas afirmaciones parecen contradecirse, en verdad constituyen uno y el mismo pensamiento. Precisamente porque Nietzsche representa la idea de una grandiosa política europea, en relación con la política contemporánea del Imperio alemán, podía considerarse como el último alemán apolítico, y decir que, para entenderlo en general, era necesario dominar "la miserable charlatanería de la política y de los egoísmos nacionales". Nietzsche sostuvo que la guerra y la valentía produjeron en el hombre cosas más grandes que el amor al prójimo; pero también consideró que los "más grandiosos acontecimientos" no corresponden a nuestras horas clamorosas, sino a las "más tranquilas". Combatió el espíritu del liberalismo, propio de la "libertad de prensa"; pero también atacó, con no menores bríos, toda "conciencia partidaria": la mera idea de pertenecer a algún partido, "aunque fuese el propio", lo asqueaba. Criticó el espíritu democrático de la sociedad burguesa; pero también, con el título *De los nuevos ídolos*, se refirió al Estado, considerándolo como el más frío de los monstruos, de cuya boca salía esta mentira: "Yo, el Estado, soy el pueblo". Creyó en la necesidad de regresar a la barbarie, es decir, a la "virilización" de Europa, y para ello acuñó la expresión de "bestia rubia"; pero también caracterizaba a los héroes de Wagner como monstruos dotados de sensibilidad convulsionada, y sus "germanos" se definían por la "obediencia y las piernas largas". Habló en favor de una enseñanza y una disciplina racistas; pero también en contra de la falsa autoadmiración, propia de la locura racista de los antisemitas.[59] Exaltó en broma la "tierra de la cultura" y "el conocimiento inma-

59 *Fröhl. Wiss.* [*La gaya ciencia*], af. 377. Cf. carta a Overbeck del 24 de marzo de 1887: "Aquí un hecho cómico, del que soy cada día más consciente. Tuve poco a poco una 'influencia' muy subterránea, como es evidente. Entre todos los partidos radicales (socialistas, nihilistas, antisemitas, ortodoxos cristianos, wagnerianos) gozo de un prestigio maravilloso y casi misterioso […]. En la 'Correspondencia antisemita' (que sólo se envía en privado y a los 'partidarios de confianza') se menciona mi nombre casi en cada número. Zaratustra, el hombre divino, ha encantado a los antisemitas: hay una interpretación propia de éstos que me causó

culado", elogiando a la gente cultivada; pero a partir de su propia cultura, comprobó la universal "vulgarización del gusto" y el advenimiento de la barbarie. Exigió una división jerárquica entre los que "mandan" y los que "obedecen"; pero, al mismo tiempo, negó ser el "pastor y el perro de un rebaño", y afirmó que el "alma servil de los alemanes" se idealizaba mediante la apelación a la virtud soldadesca de la obediencia incondicionada. Se refirió a la necesidad de una "casta de señores"; pero también sabía que la "educabilidad" del hombre había crecido monstruosamente, porque los hombres ya no tenían nada que decirse a sí mismos. Finalmente, consideró que la "voluntad de verdad" era "voluntad de poder"; pero también afirmó no haber preguntado jamás si la verdad nos era útil o fatal. Dijo que la *Voluntad de poder* estaba exclusivamente destinada, como libro, a quienes todavía sentían placer en pensar; pero que los actuales alemanes ya no eran pensadores, pues se impresionaban y gozaban con otras cosas.[60] Quien, con el fin de elaborar una filosofía de "nuestra época", quisiera basarse en Nietzsche, tendría que atenerse a las palabras de Zaratustra: "Soy un parapeto que detiene la corriente. Aférreme quien pueda aferrarme; pero no seré vuestra muleta". Sólo se entiende un filósofo concibiendo sus ideas, por eso Nietzsche deseaba lectores con tiempo para pensar.[61]

3) Nietzsche pensaba en un sistema de ideas, cuyo comienzo se hallaba en la *muerte de Dios*; debido a ese acontecimiento, en el centro estaba el nihilismo, y en el término se encontraba la autosuperación del mismo, mediante el *eterno retorno*. El primer discurso de Zaratustra se refiere a esa triple transformación del espíritu. El *tú debes* de la religión cristiana se convierte en el espíritu liberado del *yo quiero*. La mutación última y más difícil del "yo quiero" en una existencia que eternamente se repite, por detrás del juego pueril de actos de aniquilación y de creación, es decir, la transformación del "yo quiero" en "yo soy", dentro de la totalidad del ser, se cumple en medio del "desierto de la libertad" para la nada. Con esta última modificación de la libertad para la nada en necesidad libremente querida de un eterno retorno de lo mismo se realizaba, para Nietzsche, su "destino" temporal, entendido como *eterno*; es decir, su *ego* se convertía en *fatum*.

---

mucha risa. A propósito: hice en el 'lugar debido' la propuesta de presentar un cuidadoso registro de los doctos alemanes y de los artistas, escritores, actores y virtuosos de origen por completo o a medias judío. Sería una buena contribución a la historia de la cultura alemana, y también a la de su *crítica*".

60 XIV, 420; cf. *Ges. Br.* I, 534.

61 *Br.* I, 515.

Ecce Homo, o sea, la caída de la existencia, debía mostrar que sólo se "llega a ser" lo que ya se "es", porque el supremo astro del ser está en la necesidad. En ella coinciden la caída y el ser-sí-mismo.

¡Oh, escudo de la necesidad!
¡Supremo astro del ser!
Ningún deseo te alcanza,
ninguna negación te contamina:
eterna afirmación del ser,
eternamente te confirmo,
pues te amo ¡eternidad!

La caída de la existencia se repone en el todo del ser mediante el "escudo de la necesidad", es decir, del antiguo *fatum*.

La importancia que en la filosofía de Nietzsche tiene la eternidad, y con ello el "instante" decisivo en que ella se muestra de una vez para siempre, se manifiesta en la circunstancia de que la tercera y la cuarta parte de *Zaratustra* terminan con un canto a la eternidad, y también *Ecce Homo* debía concluir con un poema dedicado a *la gloria y la eternidad*. El *problema* de la eternidad, tal como es pensado en el eterno retorno, debía hallar el *camino* mediante el cual Nietzsche superaría simultáneamente el "tiempo" y al "hombre". Tal camino se originó con la historia del cristianismo, y Nietzsche lo caracterizó como "autosuperación del nihilismo", el que, a su vez, surgía de la muerte de Dios. Zaratustra es el "vencedor de Dios y de la nada". Sobre la base de esa conexión esencial entre la "profecía" del eterno retorno y la del nihilismo,[62] toda la doctrina de Nietzsche ofrece un doble aspecto, pues en la autosuperación del nihilismo, el "superador y lo que debe superarse" se identifican.[63] Son tan idénticos como la "doble voluntad" de Zaratustra, la "doble mirada" dionisíaca del mundo y el "doble mundo" de Dionysos: trátase, en todos los casos, de una voluntad, de *una* mirada y de *un* mundo.[64] La unidad entre el nihilismo y el retorno se debe a que la voluntad nietzscheana de eternidad constituye una inversión de su voluntad de la nada.

Pero, ¿cómo se podría querer –junto con la libertad de la voluntad, nacida de la existencia cristiana– la antigua necesidad del ser-así-y-no-de-otro-modo? Sólo mediante un *querer del tener que ser* que unifique los dos tér-

62 Véase para lo que sigue el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.
63 XVI, 422.
64 VI, 203 y ss., 210; XV, 80; XVI, 515 y 401 y s.

en cambio, le dice a la piedra, que constituye el peso de una existencia que en vano se proyecta: ¡"*pero yo quiero que sea así*", y volveré a quererlo por toda la eternidad! ¿Cuándo alguien ha hablado de ese modo? Y ¿cuándo ocurrió que la voluntad, creadora de futuro, se interesase por lo pretérito? ¿Quién le ha enseñado a querer el pasado, en lugar de no quererlo, y quién la ha instruido para que sea portadora del goce, en lugar de hacer el mal? Zaratustra, como maestro del ser eterno, respondió esas preguntas. En efecto, dentro de la órbita de la voluntad eternamente retornante del tiempo y del ser, también la voluntad misma pasa de un movimiento rectilíneo, recorrido en un infinito desprovisto de fin, a un círculo que de antemano quiere volver atrás. El *amor fati* de Nietzsche piensa en esa doble voluntad, capaz de querer aquello que tiene que ser siempre y necesariamente. En el *amor fati* el todo del tiempo y del ser se cierran en el futuro que ya ha sido, propio de un ser en constante devenir.[66] De ese modo, el alma de Zaratustra, que "se precipita en el placer del acaso", es la "más necesaria", porque en ella, entendida como la "índole suprema de todo ente",[67] "todas las cosas fluyen y refluyen y tienen su propio flujo y reflujo". Tal es, empero, "el concepto mismo de lo dionisíaco", cuya fórmula no se encuentra en la voluntad de destino, sino en el destino en cuanto *fatum*, es decir, como un destino "que está sobre el destino".[68]

Nietzsche diferenció su doctrina acerca de la redención de la antigua creencia en un destino que tenía poder sobre los dioses y los hombres y de la fe de los modernos en la libertad de la voluntad. "Alguna vez se creyó en los adivinos y en los astrólogos. Por eso se creía que 'todo era destino: tú debes, porque estás necesariamente obligado'. Más tarde se desconfió de los adivinos y los astrólogos, y se creyó que 'todo era libertad': tú puedes, puesto que quieres."[69] En contraste con esa alternativa, Nietzsche quiso reunir la propia voluntad con la necesidad cósmica.

Pero, ¿cómo sería posible aunar aquella antigua confianza en lo que tiene que ser, sin poder ser de otro modo, con la libertad moderna del poder querer, de modo que el *fatum*, alguna vez escrito en las estrellas, se transforme, por voluntad de necesidad, en un *fatum propio*, que finalmente permitiría decir: "Yo mismo soy el *fatum*, y desde la eternidad condiciono la existencia"; ¿"yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno"? Para que sea así, ¿acaso la nueva profecía no tendría que iden-

66 VI, 206 y s.; cf. XVI, 201 y 409; XIV, 219; *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], af. 617 y 708.

67 VI, 18, 304; XV, 96.

68 XV, 48 y la poesía "Letzter Wille" [Última voluntad].

69 VI, 294 y s.

tante de su existencia corporal. Ese otro fue Goethe, quien, por esta causa, planteó la cuestión cerca del querer y de la necesidad de la obligación, siguiendo un camino diferente al de Nietzsche. Al vivir realmente en el todo del ente y al no sobrepasarse a sí mismo, pudo entender que el círculo entero del conocimiento se cerraba en la reunión del querer y de la necesidad obligatoria:

> Lessing, que sentía desdén por cualquier limitación, le hizo decir a uno de sus personajes: nadie tiene que obligar con necesidad. Cierto hombre ingenioso y humorista sostuvo que "quien quiera, tendrá que obligar". El tercero, por cierto una persona culta, añadió: "quien entiende, también quiere",[74]

es decir, quiere aquello que tiene que ser necesariamente. A la concepción del pensador, correspondía la experiencia de la vida: cuando Goethe recibió la noticia de la muerte de su único hijo y tuvo que soportar doblemente el peso de su edad, le escribió a Zelter: "No tengo otro cuidado, fuera del de mantenerme físicamente en equilibrio; todo lo demás se da por sí mismo. El cuerpo se somete a la necesidad imperiosa, mientras que el espíritu quiere, y quien haya prescrito a su voluntad la senda más necesaria, no precisará reflexionar demasiado".[75]

Goethe desarrolló sus ideas fundamentalmente en relación con el cristianismo y con la antigüedad. En ocasión de la celebración de la Reforma, le escribió a Zelter diciéndole que el fundamento y la base del luteranismo se hallaba en el contraste decisivo que éste había introducido entre la *ley* y el *Evangelio* y en la mediación de esos extremos. Si en lugar de tales palabras empleamos los términos *necesidad* y *libertad*, con el alejamiento y el acercamiento que ellas significan, veremos claramente que en semejante círculo "está contenido todo cuanto pueda interesarle al hombre". Lutero advirtió en el Antiguo y el Nuevo Testamento el símbolo de la grandiosa realidad del mundo, que siempre se repite. "Allí la ley, que aspira al amor; aquí el amor, que a su vez tiende hacia la ley y pugna por realizarla; pero no a partir del propio poder o de la violencia, sino por la fe; y, en este caso, por la fe exclusiva en el Mesías, que todo lo anuncia y sobre todo actúa."[76] Con esas pocas palabras podemos convencernos de que el

74 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, N° 542; cf. la conclusión y el comienzo de las dos cartas a Zelter del 15 de y del 21 de enero de 1826.

75 Carta a Zelter del 21 de noviembre de 1830.

76 Carta a Zelter del 14 de noviembre de 1816.

inconciliable. Un grandioso y único maestro ya cumplió semejante milagro. El hecho de que un romántico estimase la grandiosidad de Goethe apelando a la circunstancia de que éste había vinculado lo "esencialmente moderno" con lo "esencialmente antiguo" indica hasta qué punto la consideración goetheana de Shakespeare le era aplicable a él mismo.[78] Schlegel sólo se equivocó al considerar que Goethe era el primero de los representantes de "un período del arte por completo nuevo", es decir, como alguien que comenzaba a aproximarse a esa meta. Por el contrario, en el ámbito de la historia del siglo XIX fue el último en no sentir como un problema de "decisión" la diferencia existente entre lo antiguo y lo moderno, entre el paganismo y el cristianismo. Cuando Nietzsche cumplió esa decisión, situado en el punto más alto de una modernidad "que no sabe dónde va a ir a dar", estuvo obligado a querer repetir la cerrada concepción del mundo griego y a forzar al propio yo con el poder del *fatum*; la naturaleza de Goethe, en cambio, actualizaba lo antiguo en el ambiente de lo nuevo. Goethe no sólo simbolizaba el contraste entre antiguos y modernos en las grandes tragedias, sino también en la vida cotidiana:

> El juego de cartas puede considerarse como una especie de poesía: también consta de aquellos dos elementos. La forma lúdica, vinculada con el azar, representa el puesto del deber, tal como los antiguos lo conocían, es decir, según la forma del destino; el querer, relacionado con la capacidad del jugador, actúa en contra del otro elemento. En este sentido, al juego del *whist* lo llamaría antiguo. La forma de ese juego limita el azar e incluso el querer mismo. Dados ciertos compañeros y ciertos adversarios del juego, con las cartas que tengo en la mano debo atravesar una larga serie de casualidades, sin poder evitarlas. Tratándose del "hombre"* y de otros juegos semejantes, ocurre lo contrario. En este caso, muchas puertas se abren a mi querer y a mi riesgo: puedo rechazar las cartas que me tocaron en suerte, puedo darles valor y significados diferentes, descartarlas en parte o en su totalidad; es decir, puedo apelar al auxilio de mi fortuna, incluso me es posible sacar la mayor ventaja de las peores cartas, mediante un cambio en el modo de jugar. Por todo ello, esta clase de juego se asemeja mucho al modo moderno de pensar y de poetizar.

78 Carta de F. Schlegel a su hermano del 27 de febrero de 1794.

* En español en el texto [N. del T.]. [Juego de naipes de origen español, que se extendió por Europa en el siglo XVI, en el que juegan tres, con el rasgo individualista de que todos juegan contra todos, N. del R.]

No podríamos representarnos la posibilidad de encontrar en Nietzsche una reflexión tan "fácil" como ésa. El hechizo que combatía por él, como bien lo sabía, era "*la magia del extremo*, la tentación que deriva de todo lo extremoso",[79] y no el mesurado encantamiento del equilibrio, que es invisible. Para el radical, Goethe constituye un compromiso, pues el radical –en contra del significado de la palabra– es desarraigado.

El "espíritu alemán", cuya historia perseguimos de Hegel a Nietzsche, fue considerado, por una generación educada en Nietzsche, según los criterios de lo que éste había negado y querido. Innumerables fueron los opúsculos, libros y discursos en los que el tercer *Reich* pretendió regir como la "realización" de Nietzsche. Pero quien no sólo "interprete" la obra de este último, sino que la estudie seriamente, no podrá desconocer que dicho pensador es tan ajeno a los "nacionalistas" y a los "socialistas" como, por el contrario, no lo fue el espíritu de "Bayreuth", que no sólo tuvo afinidad con los instintos del imperio de Bismarck. Basta con leer los escritos de Nietzsche contra Wagner, con tener en cuenta sus observaciones sobre la cuestión judía y considerar su réplica a la pregunta por el ser de lo "alemán", para ver –siempre que no se acuda al conocimiento derivado de extractos y selecciones– el abismo que separa a Nietzsche de sus últimos proclamadores. Pero semejante afirmación no contradice el hecho evidente de que Nietzsche constituyó el fermento de un "movimiento" al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento por descargar a Nietzsche de tal "culpa" espiritual, o incluso de considerarlo en *contra* de aquello que él produjo, es tan infundado como los esfuerzos inversos, tendientes a convertirlo en abogado de una causa de la que él mismo era juez. Ambos ensayos ceden frente a la visión histórica, pues quienes "preparan el camino" siempre indican *otros* caminos que *ellos mismos* no habían recorrido. Más importante que la cuestión de saber si la influencia de Nietzsche a lo largo del tiempo habla en favor o en contra de él es la diferenciación que puede establecerse entre los espíritus, según la relación que los mismos mantengan con el tiempo en general. Por cuanto Nietzsche quería eternizar el tiempo –desde su escrito contra Strauss hasta los trabajos contra Wagner– se adecuaba, más de lo que quería, a su propia época, precisamente por comportarse de modo polémico con respecto a ella, es decir, en tanto era inactual. Como antagonista de Bismarck y de Wagner se movía en el ámbito de *su* "voluntad de poder", y hasta la actualidad que adquirió durante el tercer *Reich* descansaba en la circunstancia de que éste fue el heredero del segundo.

79 *Wille zur Macht*, af. 749; cf. la autocrítica de Nietzsche en *Briefe* IV, 75 y ss., 345, 355.

V
El espíritu del tiempo y la pregunta por la eternidad

1. La transformación del espíritu de los tiempos en el espíritu del tiempo

Originariamente, la expresión "espíritu del tiempo", que en la década de 1840 constituyó la divisa del progreso, no tuvo relación alguna con la propia época y su pretendida historicidad. En el *Fausto* de Goethe el "espíritu de los tiempos" sólo se refería a las épocas antiguas y al nombrárselo se observaba escépticamente que los tiempos se reflejaban en el propio espíritu de los señores (historiadores). De la misma época en que Goethe proyectaba el *Fausto* procede el artículo de Herder sobre Shakespeare, y en su conclusión menciona a Goethe como el amigo que tenía la misión de traducir el genio de Shakespeare –cuyo mundo ya había pasado– a *nuestro lenguaje* y al espíritu *contemporáneo*. De la misma manera en que todo gran hombre filosofa "según los grandes sentimientos de su época", también los pueblos, sin limitar el pasado, deben volver a inventar sus dramas de acuerdo con su historia, es decir, "según el espíritu del tiempo, las costumbres, las opiniones y el lenguaje propios". Por tanto, en contraste con una tradición muerta, Herder se apoya en el espíritu en cada caso específico de una época, de un lenguaje o de un pueblo, pues el "terreno del tiempo" no puede producir siempre lo mismo. Pero si un gran hombre, en un "tiempo feliz o infelizmente transformado", produjese alguna creación dramática que a su modo fuese tan grande y original como las de Sófocles o Shakespeare, alcanzaría lo mismo, a pesar de las transformaciones del tiempo; es decir, lograría una presentación o *historia** tomada del gran libro de los acontecimientos del mundo.

Luego, el espíritu del tiempo se refiere a la propia época en cuanto significa el derecho peculiar del presente con respecto a una tradición que

* Las cursivas indican que se trata de la palabra griega ἱστορία. [N. del T.]

ya no tiene vigencia. Pero, en sí mismo, no es un espíritu temporal, sino que –en analogía con el espíritu del pueblo o del lenguaje– uno y el mismo espíritu de la "esfera de la humanidad" siempre aparece en épocas y en pueblos diferentes y en cada caso de modo particular.

Sólo la Revolución Francesa, mediante la destrucción de la tradición, tuvo sobre la conciencia de sus contemporáneos un efecto historizante, pues a partir de ella se concibió la época moderna, en contraste con todas las que se habían sucedido "hasta entonces", de un modo expresamente histórico-*temporal*: por eso tenía el futuro ante los ojos. También para este punto, en el que el espíritu del tiempo se vuelve problemático, Herder constituye una notable fuente. En la primera y en la segunda colección de las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793), el espíritu del tiempo alcanzó conciencia refleja de sí mismo. Tal reflexión sobre el espíritu del tiempo se inició significativamente con una crítica de la época, es decir, con una diferenciación *crítica* entre la propia modernidad y los períodos más antiguos que la habían precedido. "¿Por qué [...] nuestra poesía –comparada con la de otras épocas– participa en tan poca medida de las cuestiones públicas? [...] ¿Acaso ahora duerme esa musa? ¿O ha de crear [...] algo diferente, al punto de que no la despierta el espíritu del tiempo ni oye los rumores que la rodean?"[1] Por eso Herder prestó atención a todo cuanto nos ofrece "el divino mensajero, es decir, el tiempo" y recogió, según el modelo de Horacio –que también había vivido en una época crítica– "las flores ofrecidas por la situación temporal". Como es natural, la poesía no debe pretender participar desde demasiado cerca de los "negocios del tiempo", pues las "condiciones de la época" pasan a breve plazo; pero entendidas como "voces del tiempo" siguen al espíritu de la época,[2] y con frecuencia sopla en ésta el "espíritu profético de los tiempos". Los títulos de nuestros libros y revistas, tales como "La situación espiritual de la época", "Voces del tiempo", "Época de transición", "Entre las épocas", y otros semejantes, se originaron históricamente en la precisa conciencia del tiempo, lograda con la Revolución Francesa: sólo desde entonces se apeló al tiempo como a una instancia última.

Pero ¿en qué consiste el tan invocado y discutido espíritu del tiempo?

> ¿Acaso es un genio, un demonio [...], un airecillo de moda o el sonido del arpa eólica? Se lo tiene por todo eso. ¿De dónde viene? ¿Adónde

1 *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad], I, 11.

2 Cf. el trabajo de Herder de 1795, *Homer ein Günstling der Zeit* [Homero, un favorito de la época].

duce vida viviente, es decir, apta para engendrar otra vida desde sí misma."[7] El criterio seguido por la crítica de Fichte a la época actual está, por tanto, en la *plenitud de futuro* insita en la vida presente; y en la conclusión de sus lecciones creyó poder reconocer una tendencia, verdaderamente plena de porvenir, existente en el presente: la de una renovación de la vida religiosa.

A partir de Fichte, la expresión "espíritu del tiempo" se transformó, entre los románticos, en crítica de la época, y para los escritores de las décadas de 1830 y 1840 se convirtió en divisa difundida por todas partes. Cuando en medio de la transformación de los tiempos, cualquier acontecimiento se fue relacionando cada vez de modo más consciente con el espíritu de la "época", sintiéndoselo dentro de una mudanza epocal entre edades históricas, *el tiempo finito como tal* se convirtió en *destino del espíritu*.[8] Debido a esa circunstancia, el hablar del espíritu del tiempo adquirió la resonancia placentera que todavía hoy conserva. El autor de *Los imitadores*[9] escribía: "es característico el hecho de que siempre hablemos del tiempo, de nuestro tiempo. Mas, ¿dónde empieza, y qué tiene de peculiar o de singular…?". El mentiroso Münchhausen, en quien Dios encerró al señor de todos los "vientos de la época", encarnaba, en la obra de Immermann, el espíritu universal de su tiempo, cuyo reverso estaba en la expectativa del *porvenir*. Pero todavía sigue viva en Immermann la conciencia de Hegel, según la cual tras la abigarrada superficie del tiempo pulsaba un espíritu cósmico y *eterno*, que sólo esperaba quebrar su corteza para ascender a la existencia presente. El espíritu del tiempo encarnado en Münchhausen no es el espíritu de la eternidad, que "prosigue su obra secreta en tranquilos abismos", sino el "pintarrajeado bufón" que "el viejo ladino" –la "astucia de la razón" en Hegel–[10] "levanta entre la inquieta multitud". En los jóvenes hegelianos se perdió la ambigua conciencia del tiempo, por la que el presente se diferenciaba según la superficie y la profundidad, es decir, según lo temporal y lo eterno, y junto con esa pérdida desapareció también el carácter conservador de la crítica revolucionaria de

7 *Ibid.*, p. 639.

8 Para la identificación del "tiempo omnipotente" con el "eterno destino", cf. también el fragmento del *Prometeo* de Goethe (1773) y el escrito de Hegel sobre la Constitución de Alemania (1802) (*Schr. zur Politik und Rechtsphilos.* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], *op. cit.*, p. 74). Como algo que despierta el espíritu del hombre, pero que también lo conmueve, se cita el "Dios del tiempo", nombrado en el poema de Hölderlin: "Desde hace demasiado tiempo dominas mi cabeza…" (1799).

9 Immermann, *Die Epigonen* [Los imitadores], Parte I, Libro I, cap. VIII, y libro II, cap. X. Cf. la exposición de F. Gundolf acerca de Immermann en *Romantiker*, nueva serie, Berlín, 1931, y K. Haecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, pp. 72 y s.

10 Véase también *Epigonen*, Parte I, Libro II, cap. IV: "La historia universal es el juicio universal".

de la época. En la caracterización que Engels trazó de los *Memorables* y de los *Imitadores* llegó a la conclusión de que Immermann había conocido las exigencias históricas de la época y pertenecía a los "modernos", aunque en cierto modo haya sido hostil al desarrollo de su tiempo, debido a sus simpatías prusianas. Concluyó el artículo indicando el carácter juvenil y móvil de la época "nueva", cuya piedra de toque estaba en la "nueva filosofía". Los jóvenes de hoy, a diferencia de los de "hace veinticinco años", descritos por Immermann, han pasado por la escuela de Hegel. Muchos gérmenes ya brotaron magníficamente de la semilla del sistema y, por tanto, hay que seguir combatiendo por la realización de la libertad. El quiliasmo de los imitadores y el *pathos* de la libertad, propio de los jóvenes hegelianos, tomó en Marx la forma de una escatología política, expuesta en el *Manifiesto comunista*. Al término de la dialéctica del capitalismo la totalidad de los hombres se encontrarán socializados, capaces de controlar la producción. Pero también semejante estado seguirá constituyendo un reino de penurias vitales y de necesidades, y sólo sobrepasándolo comenzará el verdadero "reino de la libertad",[12] es decir, el "reino de Dios" sobre la Tierra, tal como el joven Hegel había llamado a la meta de su actividad.[13]

La reacción cristiana de Kierkegaard nació de la misma conciencia epocal. El tiempo, cuya infelicidad consiste en la temporalidad, necesita de algo incondicionadamente fijo, "pues cuanto más creemos poder sustraernos a lo eterno [...] tanto más necesitamos, en el fondo, de él".[14] En contraste con las "imitaciones artificiales" de la eternidad dadas en la temporalidad, en sus discursos religiosos Kierkegaard predicó la "esperanza en una eterna bienaventuranza" y la "inmutabilidad de Dios".[15] Si el hombre sometido a cambios constantes toma en serio ese pensamiento, cae en angustia y desesperación; pero, al mismo tiempo, experimentará calma y beatitud. En efecto, el esfuerzo del hombre por querer ser él mismo, sin tener en cuenta una eterna inmutabilidad, es vano. El tiempo decisivo para el hombre no está en la eternidad misma, sino en el "instante", en el que el tiempo y la eternidad entran en mutuo contacto.[16] Trátase del tiempo propiamente "decisivo", porque en este caso el tiempo, que transcurre uniformemente, se separa en las

12 *Kapital*, III/2, 2ª ed., p. 355.

13 *Br.* I, 13.

14 *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, p. 458.

15 "Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen" [Acerca de la paciencia y la esperanza en lo eterno], en los *Religiöse Reden* [Discursos religiosos], trad. de Th. Haecker, Leipzig, 1938, pp. 65 y ss. y 181 y ss.

16 V, 78 y ss., y VII, 48. Cf. en el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 64 y ss. y 153 y s. el concepto nietzscheano de "mediodía y eternidad".

dimensiones del futuro, del pasado y del presente. Pero para que sea posible distinguir esas dimensiones, el instante no ha de ser átomo alguno del tiempo, sino que tiene que constituir un momento de la eternidad. El tiempo como tal carece de presente real: sólo existe en el instante, entendido como punto, desde el que salta la decisión. Los griegos no pudieron concebir en modo alguno[17] este significado del instante, según el cual no sólo es lo pasajero, porque únicamente el cristianismo produjo, junto con la conciencia de la culpabilidad, la de la temporalidad y la eternidad. Cristianamente entendido, el instante constituye el reflejo de lo eterno en lo temporal y es "su primer intento, por así decirlo, de detener el tiempo". Con ello comienza la historia del ser-sí-mismo espiritual. Un instante en el más riguroso sentido de la palabra fue para Kierkegaard aquel en que atacó a la Iglesia, presentándole a su época la cuestión de saber si ella quería acoger o no la seriedad de la eternidad. Pero históricamente considerado, su ataque al cristianismo vigente tuvo raíces más profundas en el espíritu de la época y mayores consecuencias para el futuro que su intento de detener el tiempo ante Dios.

Luego, no es un hecho casual, sino fundado en la cosa misma, que Heidegger haya sacado consecuencias puramente mundanas de la cristiandad protestante de Kierkegaard, eliminando el carácter punzante de sus paradojas.[18] Puesto que de la *Enfermedad mortal* de Kierkegaard sólo retuvo la muerte y dejó a un lado la desesperación, esta desesperación por ser-en-el-mundo[19] se transformó en autoafirmación de la existencia, y la muerte en la autoridad suprema del ser que se mantiene a sí mismo.[20] Junto con esa finiquitación de la existencia temporal, el tiempo mismo llega a detenerse por medio de la muerte. Como único punto seguro y de antemano firme, la muerte se convierte en el verdadero *nunc stans* de la existencia finita, de tal modo que el tiempo determinado por la muerte toma apariencia de eternidad y constancia.[21] En la esperanza de la nada futura, entendida como el único porvenir cierto del ser que uno mismo es, la escatología cristiana se invierte para convertirse en su contrario: la muerte, para esta doctrina del ser –ya no cristiana y precisamente por eso todavía cristiana– es el juicio final del hombre, entendido como el ser-ahí que existe en el mundo y que

17 v, 79 nota, y 84 nota.

18 Véase G. Kuhlmann, "Zum theologischen Problem der Existenz" [Acerca del problema teológico de la existencia], *Zeitschrift für Theologie und Kirche* [Revista de teología e iglesia], 1929, pp. 49 y ss., y de Karl Löwith el artículo publicado en *Theol. Rundschau* [Panorama teológico], 1930, Nº 5, pp. 334 y ss.

19 Véase Kierkegaard, III, 180.

20 Cf. sobre el concepto heideggeriano de la anticipación de la muerte, Kierkegaard VI, 242 y ss.

21 Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 465, 468 y 470.

ha de "ser" sin saber para qué, puesto que simplemente está "allí". La muerte, concebida como la meta que *siempre* está de antemano puesta, asume el papel de la eternidad en una existencia resuelta a todo o a nada.[22]

Aquello que Goethe llamaba lo "demasiado fugaz" y Hegel el "bajo fondo de la temporalidad", en la metafísica final de la finitud de Heidegger es la roca contra la que naufraga la eternidad. Pero puesto que esta filosofía de la temporalidad no sólo tiene un "fundamento interno" teológico, sino que, según su sustancia, es una teología sin Dios, surgida en doble sentido del cristianismo, pudo reconocer con todo rigor la *antigua* relación del ser con el tiempo, concebido éste como *constante presente* o "presencia".[23] La eternidad como presente constante no sólo es el concepto griego fundamental del tiempo, contemplado en el cielo, sino también el de Hegel y Goethe.

2. El tiempo y la historia en Hegel y Goethe

a. El presente como eternidad

> Felizmente, el carácter de tus dones naturales sabe aplicarse a tono, es decir, al instante. En efecto: una serie de instantes coherentes siempre constituye, al mismo tiempo, una especie de eternidad, de modo tal que te fue dado mantenerte de continuo firme dentro de lo fugaz; por eso consigues satisfacerme plenamente, tanto a mí como al espíritu de Hegel, en la medida en que yo lo comprendo.
> **Goethe**, última carta a Zelter del 11 de marzo de 1832

Hegel

El primer análisis hegeliano del tiempo[24] constituye una paráfrasis del tratamiento aristotélico de ese tema. En concordancia con la intuición griega del tiempo, también Hegel lo determinó como "ahora" (*νῦν*). El ahora tiene un "derecho enorme" porque sólo el presente "es" verdadero, a diferencia de lo que ya ha sido o todavía no es. Sin embargo, el ahora singular y finito sólo es el punto del tiempo que se "pavonea" frente al todo infinito del mismo,

22 *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], § 53.
23 *Kant und das Problem der Metaphysik* [*Kant y el problema de la metafísica*], Bonn, 1929, pp. 231 y ss.
24 *Jenenser Logik* [La lógica de Jena], ed. Lasson, Leipzig, 1923, pp. 202 y ss.

que es un eterno "movimiento circular". En el movimiento dialéctico del tiempo, por el que el futuro llega a ser pasado, mientras que el presente, en cada caso perecedero, avanza simultáneamente hacia el futuro, la diferencia de los tiempos se reduce a un constante presente que incluye en sí mismo tanto el pasado como el porvenir. El verdadero presente es la eternidad inmanente al tiempo. "Sólo el presente es; el antes y el después no son. El presente concreto es el resultado del pasado y está grávido de futuro. Por lo tanto, el verdadero presente es la eternidad."[25] "En la apariencia de lo temporal y lo pasajero 'corresponde' reconocer la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente."[26] *Hic Rhodus, hic saltus!* La preocupación por el futuro, en cambio, flota en el "éter" de la conciencia absolutamente libre.[27] Y puesto que la verdad "de Cronos, que genera y destruye todas las cosas", es el eterno presente, y dado que Hegel no media el tiempo por lo finito y pasajero, el "concepto" constituirá el poder del tiempo y no el tiempo el poder del concepto.[28] El todo del avance temporal no está, él mismo, *en* el proceso, pues desgarrado en éste sólo podría ser un momento del proceso, pero jamás la totalidad del tiempo que, como todo, no es proceso alguno. En la duración infinita de la eternidad se anula la temporalidad de lo pasajero, es decir, se la eleva, conserva y también rebaja.

Lo mismo que rige para el tiempo caracteriza al *espíritu* de la historia del mundo, el que simplemente es "presente". "El espíritu no ha pasado ni tampoco es algo que todavía no es, sino que es el simple ahora."

> El espíritu tiene en sí mismo todos los grados del pasado, y la vida del espíritu en la historia ha de ser un movimiento circular de grados diferentes [...]. En cuanto hemos de ocuparnos de la idea del espíritu, y teniendo en cuenta que en la historia del mundo sólo contemplamos sus manifestaciones, cuando recorremos el pasado, por grande que éste sea, sólo tenemos que ver con lo presente. La filosofía se ocupa de lo presente, de lo real.[29]

La relación del espíritu con el tiempo sólo consiste, para Hegel, en el hecho de que éste se tiene que "exhibir", tanto en el tiempo como en el espacio; pero no porque en sí mismo el espíritu sea algo temporal, es decir, algo que surge y decae en el tiempo.[30]

25 *Enc.*, § 259, *Zus.*
26 Prólogo a la *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*].
27 XI, 4.
28 *Enc.*, § 258.
29 *Die Vernunft in der Geschichte* [*La razón en la historia*], ed. Lasson, *op. cit.*, p. 166.
30 Véase la inversión heideggeriana de la tesis de Hegel al final del § 82 de *Sein und Zeit*.

Los discípulos de Hegel abandonaron semejante concepto del tiempo. Desavenidos con su propia época y con la realidad vigente, proyectaron el presente que vivían en el futuro, y en la especulación de Hegel ya no advirtieron una concepción filosófica, sino sólo el abandono de la praxis histórica. Dejaron la cuestión de la eternidad en manos de la teología, por lo demás ya ultimada, y la filosofía se ligó con la conciencia del tiempo. La relación entre el espíritu y el tiempo se decidió, de modo unívoco, en el sentido del último. Por motivos semejantes a los de los jóvenes hegelianos, también Heidegger, en su crítica al análisis del tiempo de Hegel,[31] dejó a un lado la eternidad, como cosa desprovista de importancia, y fundó todo sobre la existencia histórica como tal, a la que la muerte limita de manera absoluta. El reflejo de la muerte en la existencia finita constituye el "instante". Juzgado desde esta perspectiva, el "ahora" de Hegel no parece ser más que un punto, "de hecho existente", dentro del *espacio* temporal, lo que está muy lejos de una comprensión existencial del tiempo que se temporaliza. Heidegger trata de explicar la comprensión "vulgar" del tiempo, propia de Hegel, a partir de la "irrupción" de la ontología antigua, que medía el tiempo por el espacio y por el "tiempo cósmico". Por otra parte, se desprende que el concepto del tiempo que Heidegger pretende mostrar como el "originario" ya se encuentra arraigado en la apreciación originariamente *cristiana* del *saeculum* o del tiempo cósmico, aunque Heidegger mismo sólo haya interpretado ese origen de su concepto de tiempo[32] de modo marginal; por ese motivo, dejó encubierta la sustancia histórica de la ontología existencial. Partiendo de este punto, pudo decir que era vano querer explicar el fenómeno "extático" del instante y el predominio de lo futuro a partir de un ahora "nivelado" y del presente "de hecho existente". La cuestión consiste en saber si un análisis del tiempo orientado por el "instante" de Kierkegaard, que reduce el presente al mero tiempo "de hecho existente", comprende el tiempo de un modo más propio que Hegel, quien concebía aristotélicamente el todo del tiempo y se liberaba como filósofo del cuidado de su propio "poder ser total". Sólo si Hegel, también "instantáneamente", hubiese querido ser "para su tiempo",[33] se podría decir que niveló el ahora acomodándolo al tiempo cósmico".[34]

31 *Sein und Zeit*, § 82.
32 *Ibid.*, § 68 a, y § 81, fin.
33 *Ibid.*, § 74.
34 En contraste con la terminología de Heidegger, en el uso de la lengua alemana, y también en Hegel y Goethe, la palabra *Dasein* significa lo que según Heidegger no debería significar, a saber: ser presente o existencia actual.

La verdadera cruz del análisis hegeliano del tiempo no consiste en el hecho de que haya pensado en la eternidad, sino en que –a pesar de su reelaboración de la *Física* de Aristóteles– ya no miraba el movimiento circular de las estrellas del cielo ni el "éter" real con la originalidad de los griegos; en cambio, atribuyó la eternidad a un espíritu en cuyo concepto la tradición griega y el cristianismo se compenetraban de manera inextricable. En cuanto Hegel, considerado como filósofo del mundo cristiano-germánico, concibió el espíritu desde el punto de vista de la voluntad y de la libertad, la relación del espíritu con el tiempo, que él determinó al modo griego como presente eternamente perdurable y movimiento circular, siguió siendo de hecho una contradicción y un enigma, que sólo resolverían los discípulos de Hegel en favor de la libertad de la voluntad, para la cual el futuro tiene preeminencia. Pero, también según Hegel, la liberación del espíritu producida por la irrupción del cristianismo constituye el punto absolutamente decisivo de la historia del espíritu. Tal *instante histórico*, dentro del devenir del espíritu *cristiano*, fue pensado en la filosofía de Hegel al unísono con el *presente eterno*, propio de la concepción *griega* del mundo.

Goethe

La concepción de Goethe acerca del tiempo es, literalmente, idéntica al concepto hegeliano; pero el camino por el cual lograron ambos la noción de que lo eterno era inmanente al tiempo es tan diferente como lo es el sentido de la naturaleza de Goethe respecto de la especulación intelectual de Hegel. Innumerables son las observaciones en las que Goethe celebra el presente y el instante; pero no el instante violentamente "decisivo", sino aquel en que la eternidad se nos aparece. Nada ha de ser anticipado o añorado. En ocasión de la propuesta de un brindis dedicado al recuerdo, Goethe declaró vivamente que él no admitía ningún recuerdo, pues lo que alguna vez nos ha salido al encuentro como siendo importante para nosotros tiene que ingresar desde el comienzo en nuestra interioridad y continuar siendo en nosotros un poder eternamente formativo. El hombre tiene que aprender a apreciar el presente y la condición instantánea, porque todo estado, todo instante, tienen valor infinito: "representan la eternidad entera".[35] Para Goethe, el original del presente constante consti-

35 *Gespräche* [Conversaciones], III, 36 y s.; cf. para lo que sigue: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, *op. cit.* [*La estrella de la redención*], Parte III, pp. 36 y ss., y E. Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters* [El tiempo como imaginación del poeta], Zurich, 1939, pp. 101 y ss.

tuía el ser de la naturaleza, cuya generación y corrupción se descubría como siendo una metamorfosis de lo mismo. En particular la morfología le enseñaba a contemplar lo "eterno en lo pasajero". Lo que Hegel atribuía al espíritu rige también para la naturaleza tal como Goethe la concebía. "En ella todas las cosas están siempre allí. La naturaleza no conoce el pasado ni el futuro. El presente es su eternidad."[36] "La naturaleza siempre es Jehová: lo que es, fue y será." Tres poemas, tomados de *Dios y el mundo*, desarrollan los mismos pensamientos con perfección poética. "Lo eterno se sigue moviendo en todo, pues si el todo quiere detenerse en su ser, se disgrega en la nada" –así concluye el poema "Uno y Todo". "¡Ningún ser se puede destruir! Lo eterno se sigue moviendo en todas las cosas: sé feliz de conservarte en el ser"; con esas palabras comienza el poema "El legado". "Y ningún tiempo y ningún poder despedazan la forma impresa que se desarrolla de modo viviente", dice en la "Palabra primitiva".

Semejante concepción de la totalidad del tiempo[37] no sólo tiene vigencia con respecto a Dios y al mundo, sino también para la vida del hombre: en ésta el presente es todo:

> Todo amor se refiere al presente. Aquello que me ha agradado en un presente, siempre se me volverá a ofrecer en su ausencia y suscitará el deseo de su renovada presencia. Al cumplimiento de este deseo lo acompaña un vivo gozo, y una gracia siempre igual escolta a esa dicha. Tal es cuanto en verdad amamos y de ello se deduce que podemos amar todo lo que es capaz de alcanzar nuestro presente: incluso, para expresar lo último y más alto, diría que el amor de lo divino siempre aspira a actualizar lo supremo.[38]

Semejante suprema presentación de un hombre en el todo del mundo se expresa en el poema titulado "Presente", que concluye con la "eternidad".[39]

Pero no sólo el presente, en el que la eternidad existe, tiene infinito valor, sino que también éste le corresponde al instante fugaz.[40] El mismo valor vital del pasado se apoya en el acto por el que el instante presente se toma con seriedad, pues en él lo fugaz se conserva en el futuro. Por eso Goethe aconsejaba escribir un diario para anotar en él todo género de ocurrencias:

36 *Fragment über die Natur* [Fragmento sobre la naturaleza].
37 Véase el poema "Vermächtnis" ["El legado"], estrofa 5.
38 *Maximen und Reflexionen*, Nº 388.
39 Para este punto, cf. en la correspondencia de Goethe con M. Willemer, ed. de Hecker, Leipzig, 1915, 42 y s. y 312 y s.
40 Véase *Gespräche*, III, 446; cf. IV, 160 y s.

> Sin eso, apreciamos demasiado poco el valor del presente [...] nos separamos servilmente de la mayor parte de las cosas para no contar con ellas. Una visión diaria de lo hecho y experimentado nos permite conservar nuestra actividad y alegrarnos de ello; tal procedimiento conduce a la escrupulosidad. ¿Qué es la virtud, sino un verdadero adaptarse a cada condición? Las faltas y errores saltan a la vista cuando están escritos en esos diarios, y la aclaración del pasado se propaga a la del futuro. Aprendemos a estimar el momento tan pronto como le damos valor histórico.[41]

Cuando el hombre confiere a los instantes pasajeros cierta coherencia en forma de "series" y, de ese modo, se mantiene fijo en medio de lo transeúnte, también en ellos se encontrará una especie de eternidad. Y con el deseo de poder reunir finalmente su concepción de la eternidad temporal con la cristiana, una vez que hubo retornado a la vida después de padecer cierta enfermedad mortal, Goethe le escribió a la condesa de Stolberg:

> Vivir mucho tiempo significa sobrevivir a muchas cosas, es decir, a hombres amados, odiados o indiferentes, o reinos y capitales, incluso a los bosques y árboles que habíamos sembrado y plantado en la juventud. Nos sobrevivimos a nosotros mismos y si todavía nos quedan algunos dones del cuerpo y del espíritu nos declaramos reconocidos. Dejamos que todas las cosas pasajeras nos agraden: cuando para nosotros sólo esté presente lo eterno de cada instante, no padeceremos por la fugacidad del tiempo.[42]

La última palabra de Fausto moribundo es la del "instante supremo" que perdura en la eternidad. Por ese modo de pensar, Goethe se creía identificado con el espíritu de Hegel, tal como lo testimonia su última carta a Zelter.

Pero el sentido goetheano de la naturaleza lo llevó a rechazar el hecho de que el presente eterno "de lo que es" se pueda revelar originariamente en la historia universal y en tanto espíritu: es decir, no aceptó esa fe en la razón de la historia. El motivo más profundo de su disgusto por el mundo de la historia estuvo en la concepción de que el cristianismo separaba el mundo natural de la "Idea". "Lo ideal era meramente espiritual, cristiano."[43] Conforme con eso, también se diferencia la estimación que ambos tuvie-

41 *Gespräche*, III, 421.
42 Carta del 17 de abril de 1823; cf. la quinta estrofa de "El legado".
43 *Gespräche*, I, 495.

ron del mundo histórico. La idea hegeliana de la historia universal, cuyo punto de partida estaba dado por el espíritu, cuyo carácter absoluto se fundaba en el cristianismo y la concepción goetheana del acontecer del mundo iniciado en una naturaleza que ya en sí misma era razón, revelan palpablemente, respecto de la historia, la diversidad del concepto del tiempo que ambos sostuvieron y que en apariencia era el mismo.

b. La filosofía hegeliana de la historia y la concepción goetheana del acontecer del mundo

Historia (*Geschichte*) significa, etimológicamente, acontecer (*Geschehen*); *historein* quiere decir en griego "informarse de algo" o "investigar algo", para luego notificar y exponer acerca de aquello de que se han obtenido informes e investigaciones. Estas dos significaciones fundamentales de la historia, entendida, en un caso, como acontecer, y en el otro como conocimiento, se confundieron unificándose a través de múltiples significados accesorios.[44] El sentido de la historia como ciencia (*Historie*) se alejó tanto de su origen que, entre los historiadores modernos, las reflexiones históricas del "historicismo" casi eliminaron el otro aspecto: la información sobre el acontecer. Los primeros historiadores de Occidente no estudiaron el "nacimiento del historicismo": eran viajeros que investigaban con ojos y oídos abiertos para después narrarnos de modo ejemplar todo cuanto habían visto o sabido por otros. En la misma medida con que el sentido originario de la palabra *historia** es concreto y sugestivo, aquello que a partir de Hegel, en cambio, se entendió por "historia universal" es remoto y abstracto. Desde Hegel, en contraste con la *historia*, la historia universal parece ser algo que, justamente, uno *no* ha visto ni experimentado por uno mismo; es decir, no se trata de un objeto que se haya investigado o del que se hubieran tenido informaciones. Sin embargo, el acontecer de cada día, la historia cotidiana, muestra en pequeño algo de lo que en la historia del mundo sucede en grande. Previas a toda historia universal, las noticias periodísticas nos comunican diariamente lo sucedido en el mundo, y nuestra época se puede lisonjear por tener conciencia de los acontecimientos mundiales que todos los días vive en grandes dimensiones. Junto a la *gran-*

44 Véase J. Hennig, "Die Geschichte des Wortes Geschichte" [La historia de la palabra historia], *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1938, Nº 4.

* Las cursivas indican que se trata de la palabra griega ἱστορία. [N. del T.]

diosa e íntegra historia universal, que nos sobrepasa a todos, existe otro tipo de acontecer, de menor extravagancia, pero no menos real: el invisible acontecer del *avance de la vida cotidiana del hombre* y el sucederse siempre igual del *curso del mundo natural*.

Una indicación sin importancia puede aclarar lo dicho: todo diario, en la primera página y con grandes titulares, contiene noticias sobre la historia de los mayores sucesos mundiales en su totalidad; algunas páginas más adelante se encuentran informes acerca de pequeños acontecimientos próximos a la vida cotidiana, por ejemplo, noticias sobre la vida social de la ciudad. Y, finalmente, en un ángulo inferior se halla el informe meteorológico del día. Quien todavía no haya sofocado su sensibilidad por el hábito de leer periódicos tendrá que proponerse esta pregunta: ¿qué tienen que ver entre sí esas tres esferas de la vida –la gran historia del mundo, el pequeño acontecer de lo cotidiano y la naturaleza–, cuya marcha no es insignificante ni tampoco demasiado notable? El simple hecho de que el hombre deba vivir en la naturaleza, con el prójimo y en la historia universal, determina la consideración filosófica del acontecer del mundo.

Hegel dictó sus lecciones sobre la *Filosofía de la historia* en los años 1822-1823 y 1830-1831. La introducción aclara el principio de su tratamiento, que es el del despliegue gradual del espíritu y por tanto de la libertad. El espíritu que, como espíritu cósmico, domina la historia del mundo, es negativo frente a la naturaleza; es decir, el avance en el desarrollo del espíritu hacia la libertad constituye un progreso en la liberación de su entrelazamiento con la naturaleza. Por tanto, en la filosofía de la historia de Hegel *la naturaleza como tal* no tiene ninguna significación autónoma y positiva. No es el fundamento de la historia del mundo, sino sólo su base geográfica. La relación, dada por la naturaleza, entre la tierra y el mar; la configuración de las costas, de los parajes montañosos y las llanuras; el curso de los ríos y la forma de las montañas; las lluvias y la aridez; los climas calurosos, fríos y templados, todo ello influye, como es natural, sobre la vida histórica del hombre; pero jamás es algo absolutamente determinante. Al "tipo natural" de una "localidad" determinada le corresponde el tipo y el carácter del pueblo que vive allí, porque el espíritu en general se manifiesta en el tiempo *y* en el espacio. Con frecuencia Hegel ha analizado en detalle esa correspondencia entre el mundo natural y el espiritual.[45] Pero en prin-

45 *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, *op. cit.*, 191, y cf. la observación irónica de A. von Humboldt: "Considero que en Hegel hay, ciertamente, un bosque de ideas […]; pero para un hombre como soy yo –ligado cual un insecto al suelo y a la diversidad de su naturaleza– las afirmaciones abstractas sobre hechos y

común, a diferencia de las relaciones personales y particulares de la familia, de las cuales arrancaba la esfera mediadora de la escuela. Hegel caracterizó el mundo en el que el hombre culto alcanza una "mismidad universal" como el "sistema de la universalidad". En éste los individuos sólo tienen valor en cuanto se adecuan a él, y la escuela se propone precisamente desarrollar la capacidad de pertenecer a la vida pública, latente en los individuos.[11] Tal es la finalidad de la cultura del hombre; y, según su modelo, a la nuestra la llamamos humanística. A nuestra visión y participación se le sustraen, por la constitución de la época moderna, las grandes relaciones públicas, sobre las cuales se apoyaba la unión del orden civil con el moral. Ellas estaban presentes en la *polis*, porque en este caso el carácter absoluto del Estado se basaba en la participación espontánea de los individuos. En nuestra condición moderna, aislada por un exceso de cultura, la "vida íntima del todo" se ha desprendido, como un espíritu abstracto, del ánimo de los individuos. "Cada individuo sólo tiene una participación lejana y fragmentaria, aplicada a una esfera limitada, *sobre* la cual está el alma que conduce a unidad [...] todos estos [...] movimientos particulares; los individuos no tienen el sentimiento ni la activa representación del todo."[12] La profesión a que nos dedicamos es más excluyente que las profesiones de los antiguos; por eso, para nosotros, es tanto más importante adquirir, aunque más no fuese, la idea y el concepto de una "vida completa", y a ello apuntan preferentemente los estudios humanísticos:

> Ellos proporcionan la representación *íntima* de la totalidad humana, la modalidad de la libertad entre los estados antiguos, la interior vinculación de la vida privada y pública, es decir, del sentido universal y el estado de ánimo privado. Esta circunstancia implica que los grandes intereses de la humanidad individual –los más importantes pilares de la actividad pública y privada, las fuerzas que abaten y levantan los pueblos– se presenten como pensamientos de una constante intimidad, como consideraciones simples y naturales de los objetos cotidianos, dados en un presente habitual. En la cultura moderna semejantes pensamientos no ingresan en el círculo de nuestra vida y actividad. Por eso las leyes y los deberes se mostraban antes con una figura viva, como *costumbres* y *virtudes*, y no en forma de reflexiones y principios, según los cuales ahora nos regimos, entendiéndolos como preceptos lejanos e impuestos.[13]

11 *Op. cit.*, pp. 174 y s.
12 *Op. cit.*, p. 188.
13 *Op. cit.*, pp. 188 y s.

Para tener presente esta idea fundamental de una vida noble e íntegra y para atenernos a un "lugar íntimo", al que nos sea posible retornar desde el aislamiento de nuestra vida real, están los estudios que se realizan en el gimnasio y que educan de acuerdo con los griegos y romanos.

Sin embargo, debido al puesto objetivo que Hegel ocupaba en el mundo, el reconocimiento "de lo que es" prevaleció sobre la crítica de lo vigente, realizada según el criterio de la cultura antigua. Su sentido por la realidad lo llevó a rechazar a los "eternos jovenzuelos" que quieren trastornar el orden vigente y que, al no exteriorizar su mismidad ni querer entrar tampoco en la realidad, sólo manifiestan "falta de cultura". Cuando pertenecen a las clases superiores –dice Hegel, como si hubiese presentido a sus discípulos revolucionarios– se asocian, confeccionan programas acerca de cómo debería ser el mundo de acuerdo con sus opiniones y tratan de "agujerear el orden de las cosas".

2. LOS JÓVENES HEGELIANOS

a. La politización de la cultura estética cumplida por Ruge

Ruge sacó del modo más preciso las consecuencias que resultaron para la cultura de la "politización de la época" y aplicó en la práctica la idea hegeliana de una cultura política, frente a otra autosuficiente y sustraída a la vida pública. Su pensamiento es el siguiente: la politización de la cultura parece llevar, en primer lugar, a la destrucción de las ciencias libres y de las bellas artes. Sin embargo, los griegos eran hombres por completo "políticos" y también en alto grado poéticos, filosóficos y libres. Pero entre ellos no existía el carácter "no comprometido", propio de nuestra condición, de las ciencias y las artes, cuya aparente libertad se apoya en el aislamiento privado de la vida común y pública.[14] El "exceso de cultura", que surgió de esa separación y que creó una ciencia "alejandrina", tiene que ser reformado desde la raíz. Sólo se exceptúan las ciencias naturales porque, en general, no tienen por objeto ninguna "existencia histórico-espiritual". En cambio, la época progresiva debe significar la muerte de la filosofía, de la teología y de la jurisprudencia vigentes, porque la historia misma eliminó los objetos que esas disciplinas habían tenido hasta ahora. "Junto con los dioses grie-

14 Para la reforma del arte a partir del principio político de la comunidad pública, cf. el escrito de Wagner de 1849, *Die Kunst und die Revolution* [El arte y la revolución].

gos murió la teología griega; junto con el Estado griego, su jurisprudencia; junto con el Sacro Imperio Romano desapareció el formidable mundo jurídico, un verdadero paraíso [...] de los juristas." Del mismo modo, el "género" poético que tenía por tema las escenas naturales, amorosas, familiares y burguesas, desapareció tan pronto como el verdadero sentido político proveyó a la poesía de asuntos históricos. A la cultura que se sobrevive pertenece el reverso de la literatura pequeño-burguesa, es decir, la romántica, y con ella también la clásica se somete al juicio del tiempo. En efecto, Goethe y Schiller, en virtud de haberse limitado a las relaciones político-históricas de Alemania, se retrajeron "egoísticamente", encerrándose en la propia intimidad. Ninguno de los dos fue capaz de conferir realidad política a sus ideales poéticos; Goethe, por rechazar esa posibilidad, y Schiller por fomentarla.[15] Según Ruge, aquello que después de la crítica radical de la cultura "anterior" pertenece a la "nueva" poesía se limita a los nombres de algunos poetas políticos, tales como Herwegh y Hoffmann von Fallersleben.

En el último año de la publicación de los *Jahrbücher*[16] afirmó aun más claramente que los "teóricos indolentes" y las ilusiones de la filosofía abstracta ya han pasado. La fe, el saber y la poesía –las esferas "absolutas" del sistema hegeliano– no flotan por encima del Estado; antes bien, constituyen un interés público y una parte constitutiva y necesaria de la organización espiritual de la libertad política. La cuestión verdaderamente religiosa no consiste en privilegios de la "conciencia moral" y de la "buena voluntad" –que es tan valiosa como impotente–, sino en la mundanización de la religión, de la ciencia y del arte, cumplida por el Estado, entendido como la totalidad pública de la vida en común. La cultura indolente carece de grandes finalidades históricas; por eso se satisface con ella misma:

> La filosofía, que perdió de vista su meta radical, siempre corre el riesgo –tanto como la cultura general y mundana, propia de simples hombres privados– de perecer por reflejarse a sí misma en un vano movimiento de su propia subjetividad. El ingenio y el humorismo insípidos de las grandes ciudades, que siempre están al acecho para poder exhibirse convenientemente y poder brillar; la divinización de los genios y celebri-

15 Echtermeyer y Ruge, "Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze" [El protestantismo y el romanticismo. Contribución a la comprensión de la época y sus contrastes], *Hallische Jahrbücher...* [Anuarios de Halle...], *op. cit.*, II, año 1839, pp. 1953 y ss.; para la crítica a Goethe, véanse pp. 65 y ss., 153 y ss., 2313 y ss.

16 *Deutsche Jahrbücher...* [Anuarios alemanes...], V, año 1843, "Eine Selbstkritik des Liberalismos" [Una autocrítica del liberalismo].

En lugar de un mundo espiritual aislado, propio de culturas muertas; en lugar de una policía que está por encima de la vida civil, de una justicia secreta que flota sobre todos y de un militarismo separado de la vida popular, deben surgir comunidades tan espirituales como políticas. En ellas desaparecerán todas las contradicciones del liberalismo que se sobrevive. Los problemas prácticos que resultan de este planteamiento son los siguientes:

> 1. Transformar la Iglesia en escuela y organizar sobre esa base una educación real del pueblo, capaz de absorber a toda la plebe. 2. Fundir completamente el militarismo con esa organización. 3. Dejar que el pueblo, cultivado y organizado, se gobierne a sí mismo y se administre justicia, tanto en la vida pública como en los tribunales públicos.

Si esa reforma se cumpliese, el arbitrio de la frivolidad, encarnada en Heine,[18] se rebajaría hasta el punto de convertirse en un simple factor del espíritu real. En efecto, la verdadera libertad no es la "libertad de espíritu", nacida del protestantismo y del romanticismo, sino la libertad política, que incluye la del espíritu y la de la cultura. "El espíritu es espíritu del Estado y todos los hombres [...] son seres políticos." El Estado no es algo privado, sino *res publica* y "constituye el interés que a *todos* interesa".

Ruge entendió su programa como la realización alemana de la Revolución Francesa. Todavía durante la reacción mantuvo su esperanza en Prusia, cuya misión europea era, según él, la de formar un gran poderío germánico. Profetizaba que la cultura política que propagaba determinaría, en primer lugar, el "modo de sentir", después el "carácter" y, finalmente, la "acción" política.

b. La reducción de la cultura humanista y realista a la autorrevelación del individuo cumplida por Stirner

En la misma época que Ruge, en un artículo sobre el humanismo y el realismo, Stirner consideró el tema del falso principio en que se apoyaba la cultura.[19] Su punto de vista no es el de la libertad política, sino el de la libertad absolutamente "personal" del yo individual. En efecto, Stirner, como Kierkegaard, consideró que la verdad no era más que la "revelación de sí

18 *Hallische Jahrbücher*..., I, pp. 193 y ss. y V, pp. 61 y ss.

19 *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus* [El falso principio de nuestra educación o del humanismo y el realismo], 1842, en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 237 y ss.

mismo", para lo cual había que "encontrarse a sí mismo"; pero, siguiendo un camino inverso al de Kierkegaard, comprendía ese llegar a ser uno mismo como la "extrema abstracción o la liberación de toda autoridad".[20] Dentro de la cultura, el principio de autoridad se manifiesta en el hecho de que la cultura superior, incluso en la Ilustración, era una posesión exclusiva de doctos y sacerdotes. La cultura, pues, estaba en manos de humanistas y de eclesiásticos, porque sólo los clásicos y la Biblia regían como poderes formativos en sentido propio. Con la cultura latina y griega se dominaba a la masa de los laicos incultos. A partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre, esa cultura *exclusivista* entró en conflicto con la exigencia de una cultura *general*. Se quería una cultura real que penetrara en la vida civil y superara la distinción humanista establecida entre los eruditos y los laicos: "Concebir el pasado, como enseña el humanismo, y aferrar el presente, cosa a que apunta el realismo, son senderos que conducen al dominio de lo *temporal*. Sólo el espíritu que se aprehende a sí mismo, es decir, sólo la unidad y omnipotencia del yo que se forma para sí mismo y desde sí mismo, es *eterno*". El antiguo humanismo y el realismo moderno no tuvieron idea alguna de esa libertad. El hombre de cultura superior se transforma, por la propagación de la cultura general, en erudito unilateral, y el hombre realísticamente cultivado produce individuos prácticos, privados de ideas, es decir, "industriales sin gusto alguno". El reverso de semejante industrialismo culto se halla en el *dandysmo*. Para sobrepasar esa antítesis, la esencia de la cultura tiene que morir para renacer luego como "voluntad". En efecto, quien quiera conservar el saber lo perderá, y quien lo abandone, lo conquistará. La finalidad y, al mismo tiempo, la eternidad del saber consiste en que vuelva a ser "simple e inmediato", capaz de volver a engendrarse en cada acción como impulso y voluntad. Entonces dejará de ser una posesión externa del saber para convertirse en saber personal, existente, que marcha a la par de mí mismo. En lugar de formarse un saber, la persona debe llegar a su autorrevelación:

> El saber, por erudito y profundo o por amplio y claro que sea, hasta que no se desvanezca en el punto invisible del yo, seguirá siendo mera posesión y propiedad de algo; a partir de allí [...] debe destacarse como voluntad. El saber experimenta esa transformación cuando deja de adherirse a los objetos, cuando se convierte en un saber de sí mismo o –en el caso que parezca más claro expresarlo así– cuando se hace [...] autoconciencia del espíritu. En tal caso se transforma, por así decirlo, en el

20 *Op. cit.*, p. 249.

> Hasta hace poco tiempo cada uno era un asno librado a su propia iniciativa, y dejaba el mundo en paz; ahora, en cambio, todos se tienen por cultos, erigen juntos una "concepción del mundo" y la predican al prójimo. Nadie quiere aprender, y mucho menos todavía reconocer que otro contribuye al propio desarrollo. Es como para irse al diablo.

Tal cultura, difundida por todas partes, construye diariamente un montón de opiniones convencionales, es decir, de engaños, por los cuales capas enteras de la sociedad se conmueven y entusiasman falsamente.[33] Al advertir el carácter incurable de su época, Burckhardt decidió refugiarse en el sur, con el fin de sustraerse a "los radicales, comunistas, industriales, a los hombres de elevada cultura, a los individuos plenos de ambiciones, reflexivos, abstractos, absolutos, sofistas, fanáticos del Estado, idealistas, a los *–icos* e *–istas* de todo género".[34] Cuarenta años más tarde comprobó que el conocimiento adquirido entonces –según el cual la cultura moderna de las grandes ciudades sólo educaba para una "mediocridad ampulosa"– se confirmaba en la condición general de la cultura, que se volvía cada vez más vasta y común.[35] Resistiéndose a esa "nivelación obligatoria", defendía, como un mal relativamente menor, la ruptura entre cultos e incultos, que provenía de la disolución de la Edad Media.[36]

El genuino compendio de la problemática de la cultura está en la inconclusa obra maestra de Flaubert, titulada *Bouvard et Pécuchet*.[37] Mientras que en Alemania los imitadores de la cultura clásica escribían de acuerdo con modelos de la novela didáctica *Wilhelm Meister*, alrededor de 1850 Flaubert concibió el plan de publicar un "dictionnaire des idées reçues",[38] es decir, un compendio de la estupidez humana, que debía ser la irónica "glorification historique de tout ce qu'on approuve". Después de haber terminado la *Tentación de San Antonio* –en la que este santo era tentado por todas las creencias y supersticiones que hasta entonces habían confundido al hombre– comenzó a ordenar y analizar el caos de la cultura científica del presente. Dos pequeños burgueses, de buena índole e inteligentes, se preo-

33 Cartas a G. y J. Kinkel, Basilea, 1921, pp. 81 y s.
34 Carta a Schauenburg del 28 de febrero de 1846. Cf. carta a Kinkel, *op. cit.*, pp. 137 y s.
35 Véase a propósito el libro del autor sobre Burckhardt, pp. 233 y ss.
36 *Ges. Ausg.*, v, 125.
37 La primera edición se publicó después de la muerte de Flaubert en 1881. *Oeuvres compl.*, París, 1923.
38 Véase la carta a L. Colet de diciembre de 1852, en *Correspondence*, II, 185. Cf. también, de la misma época (1851), Baudelaire, "Fusées", y su plan de escribir un poema sobre "el fin del mundo".

cupaban honestamente por alcanzar una cultura superior. Con anterioridad habían sido escribanos; luego, en una casa de campo felizmente adquirida por ellos, recorrieron el laberinto entero del saber compendiado, desde la jardinería, la química y la medicina, hasta la historia, la arqueología, la política, la pedagogía y la filosofía. Finalmente volvieron a trabajar como escribanos, resumiendo los libros estudiados en vano. Toda la obra, escrita en el estilo de una "haute comèdie", se mueve a través del reino de una cultura extraña a uno mismo, para concluir en el saber absoluto de que toda nuestra cultura es insustancial:

> Doctrinas seculares se aclaran y desarrollan en diez líneas, y se las rechaza por relación con otras doctrinas, que también se aclaran y aniquilan con la misma agudeza y vivacidad. De página a página, de línea a línea, surge algún conocimiento y en seguida se levanta otro que derriba al primero y que, por su parte, cae abatido por otro conocimiento vecino.[39]

En el bosquejo de la conclusión de la obra, Pécuchet traza una imagen tenebrosa y Bouvard un cuadro rosado del futuro del hombre. Según el primero, se aproxima el fin de la especie humana, que gradualmente va perdiendo valor, debido a una desmoralización general. Subsisten tres posibilidades:

> 1. El radicalismo panteísta destruye todo vínculo con el pasado, de donde se sigue un despotismo inhumano. 2. En caso de que triunfase el absolutismo teísta, perecería el liberalismo que ha colmado a la humanidad desde la Revolución y surgiría la subversión. 3. Si perduran las convulsiones iniciadas en 1789, porque no se encuentran salidas en las posiciones anteriores, el movimiento tempestuoso nos arrastrará con su fuerza. Entonces ya no existirán ideales, ni religión ni moral. En ese momento América conquistará el mundo.

Según la concepción del segundo, Europa se renovará por influjo de Asia: se desarrollará una técnica de comunicaciones imprevista, con submarinos y globos aerostáticos, y surgirán nuevas ciencias, que capacitarán al hombre en la tarea de poner las fuerzas del universo al servicio de la civilización, y cuando la Tierra se haya agotado, los hombres emigrarán a otros planetas. Al mismo tiempo que la miseria, también cesará el mal, y la filosofía se convertirá en religión.

39 Guy de Maupassant, *G. Flaubert*, contenido en *In memoriam G. F.*, Leipzig, 1913.

4. LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA CULTURA DEL PASADO Y DEL PRESENTE

Las experiencias sufridas por Burckhardt al comienzo de los movimientos *sociales* las vivió Nietzsche, después de 1870, en la potencia nacional del Estado. A una distancia de treinta años, ambos advirtieron el origen de una "barbarie civilizada" que, con la reunión de esas dos tendencias del siglo XIX,[40] alcanzaría pleno despliegue. Tampoco el "filisteo de la cultura", atacado por Nietzsche a través de Strauss, ha muerto en modo alguno; antes bien, constituye un fenómeno de masas y se presenta en hombres políticamente formados según cierta concepción del mundo prescrita.[41]

Con el título *La cultura alemana del pasado*, Nietzsche describió el "lánguido esplendor" que iluminaba los "gestos noblemente alterados" de la cultura, tal como ésta se había concentrado en Alemania, en particular a través de Schiller, Humboldt y Schleiermacher, y también de Schelling y Hegel. Muy pronto nos hemos alejado del "brillo de la Vía Láctea", propio de semejante cultura:

> Los alemanes empezaron a volverse interesantes para los demás pueblos de Europa [...] en virtud de una cultura que ya no poseían y que hasta habían rechazado con ciego furor, como si se tratase de una enfermedad. Sin embargo, no pudieron permutarla por nada mejor que por una locura política y nacionalista. Por cierto que de ese modo lograron hacerse más interesantes para los demás pueblos de lo que antes lo habían sido por su cultura. ¡Y pensar que pudieron satisfacerse con eso![42]

Para él el Estado de Bismarck constituía la "extirpación del espíritu alemán en favor del Imperio de Alemania". El mismo Bismarck había sido "miembro de una asociación estudiantil" y su "era" regía como la época de la "estupidez alemana". Bismarck estrechó el espíritu de Alemania, convirtiéndolo en espíritu nacional; obligó a que los alemanes se dedicaran a la gran política. De ese modo los gravó con un formidable imperio y poderío, por cuyo motivo el pueblo alemán sacrificó sus antiguas virtu-

40 Véase Burckhardt, VII, 476 y 478 y s.

41 Para el origen de la cultura nacionalsocialista es significativo el hecho de que los *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* [Fundamentos del siglo XIX], de H. St. Chamberlain, fueran reeditados por A. Rosenberg en una edición popular. Para una caracterización de Chamberlain, véase F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, p. 198: es "un raro y maravilloso ejemplar del tipo perteneciente a los filisteos de la cultura".

42 *Morgenröte* [*Aurora*], aforismo 190.

des, entregándolas a una "cultura apropiada a ese imperio" y con ello desacreditaron su vocación de ser un pueblo de pensadores.[43] No obstante eso, Nietzsche juzgaba que Bismarck, hasta cierto punto, era "grande", dentro del ambiente alemán, precisamente porque no se atuvo a la cultura alemana y, a su modo, fue más espiritual que los intelectuales alemanes de su tiempo. La Alemania creada por él no poseía cultura superior ni gusto; pero representaba "una gran cantidad de valentía heredada y aprendida", mucha laboriosidad, perseverancia y disposición a obedecer, lo que no excluía, como es natural, que el poder político haya deformado a los alemanes:

> Antes se decía que los alemanes constituían un pueblo de pensadores; pero ¿acaso ahora piensan? Los alemanes actuales se aburren con el espíritu y desconfían de él; la política elimina la seriedad por las cosas realmente espirituales. Temo que el final de la filosofía alemana esté en "Alemania, Alemania sobre todas las cosas". [...] "¿Existen filósofos alemanes? ¿Existen poetas alemanes? ¿Existen *buenos* libros alemanes?" –me preguntan en el extranjero–. Yo enrojezco; pero con la valentía que me es propia en los casos desesperados, respondo: "*Sí; existe Bismarck*".[44]

La posición de Nietzsche frente a Bismarck tenía que ser ambigua,[45] porque quería reunir el "espíritu" con la "política" y con la voluntad de poder, y finalmente, al enloquecer, se propuso invitar a una conferencia, que debía realizarse en Roma, a todos los principales hombres de Estado europeos. El concepto de política tenía que agotarse en una "guerra del espíritu" y, por otra parte, el criterio para medir la seriedad de una filosofía debía estar en el hecho de que los estadistas la aceptaran.[46] Pero en tanto el espíritu sólo sea cultura y la política esté desprovista de pensamiento, los filósofos

43 *Jenseits von Gut und Böse* [*Más allá del bien y del mal*], aforismo 241; cf. XIII, 347 y ss. De la misma época procede la observación de K. Rosenkranz, según la cual nos hemos habituado a pensar sin razón que entre nosotros la filosofía fue un elemento popular de la cultura, es decir, un objeto de estudio nacional que abarcaba intereses generales, mientras que en realidad la época de la filosofía alemana tuvo muy corta duración, y hasta Leibniz y Wolff no se nos había tenido por un pueblo filosófico, "sino por una nación guerrera, diligente y religiosa" (*Neue Studien*, II, 567 y ss.).

44 VIII, 109.; cf. IV, 163 y s.; VII, 205 y s.; XVI, 297 y s.

45 Véase H. Fischer, *Nietzsche Apostata*, *op. cit.*, pp. 18 y ss., y A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], *op. cit.*, pp. 134 y ss.

46 XV, 117; cf. I, 491 y s.

relativamente mejores serán aquellos que, como Schopenhauer, pensaban prescindir del Estado, y los estadistas relativamente mejores serán aquellos que, como Bismarck, no entendían nada de filosofía.

En 1873 Nietzsche veía a su alrededor "síntomas del estado moribundo de la cultura", debido a la dispersión de las ciencias particulares, a las luchas nacionalistas y al régimen de la acumulación de dinero y de satisfacciones placenteras, propia de las clases cultas:

> Todo contribuye a la barbarie que se aproxima: tanto el arte como la ciencia. ¿Hacia dónde debemos mirar? [...] Puesto que, en sentido propio, no tenemos nada para defendernos y todos estamos en idéntica situación, ¿qué podríamos hacer? Intentar poner en guardia las fuerzas que todavía existen realmente, vincularlas entre sí y controlar a tiempo el peligro de la barbarie que amenaza a las capas sociales. Pero se debe descartar cualquier alianza con los "intelectuales". Éstos son los mayores enemigos, porque obstaculizan la acción de los médicos al ocultarles la enfermedad.[47]

Las clases eruditas –según dice en otro pasaje– deben ser abandonadas; y con tanta mayor presteza se han de desechar los hombres que saben qué les es necesario y sienten qué significaría para ellos la sabiduría. Pero el peligro está en que las clases incultas se contagien con el fermento de la cultura actual y generalicen la cultura aparente. En efecto, nadie ha podido superar verdaderamente la degeneración de la cultura que, por una parte, se convirtió en *saber especializado y erudito* y, por la otra, en *cultura general y periodística*.[48] Ambos extremos se complementaron recíprocamente y la falta de cultura y de rigor científico se compaginaron muy bien con la carencia de juicio y la barbarie del gusto en lo tocante a las demás cosas. Los dos puntos de vista, sin embargo, están en cierto modo justificados, porque nadie es capaz de alcanzar el lugar desde el cual se los podría mostrar injustificados. "La cultura va disminuyendo todos los días, porque diariamente aumenta la prisa": tal era el tema del discurso sobre el futuro de

47 x, 288 y ss.

48 En los lineamientos fundamentales, la crítica a la cultura de Nietzsche retrocede hasta Herder y Fichte. Véase de Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad] 8: Sammlung [Antología], 7: Fragment (1796) de *Schrift und Buchdruckerei* [Escritos e imprenta]; Fichte, *Die Grunzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Los caracteres fundamentales de la época contemporánea], 1804-1805, lecciones 6 y 7. Cf. Goethe, *Gespräche* III [Conversaciones], 57 (1824), carta a Zelter del 6 de junio de 1825, y la conversación con Eckermann del 12 de marzo de 1828.

las instituciones alemanas de cultura (1871-1872)[49] que constituía un ensayo para indicar el lugar desde el que se podía plantear el problema de la cultura, más allá del periodismo y de las ciencias particulares. Nietzsche desarrollaba la tesis de su problematización del siguiente modo:

> Dos corrientes, en apariencia opuestas, igualmente dañosas en sus efectos y, por último, coincidentes en sus resultados, dominan en el presente nuestras instituciones de cultura, originariamente fundadas sobre muy otras bases: por una parte, el impulso a *ampliar lo más posible la cultura*; por la otra, a *disminuirla y debilitarla*. Conforme con el primero, la cultura debe extenderse a círculos cada vez más amplios; en el sentido de la otra tendencia, en cambio, se espera que ella renuncie a sus ambiciones supremas de autodominio y se subordine servilmente a otra forma de vida, a saber, a la del Estado. En relación con las tendencias funestas de la ampliación y la disminución, habría que desesperar, sin ilusión alguna, en caso de que no fuese posible ayudar de algún modo al triunfo de las dos tendencias [...] opuestas y verdaderamente alemanas, es decir, a la tendencia hacia el *estrechamiento* y la *concentración* de la cultura, contrapuestas a la mayor ampliación posible, y al impulso hacia la *fortificación* y *autosuficiencia* de la cultura, contrarias a la disminución de la misma.[50]

También la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, que trata de la ampliación ilimitada y del debilitamiento de la cultura a través del saber histórico, presenta una aplicación de esa tesis. Cierto eco de su primera crítica a la cultura se halla en los capítulos del *Zaratustra* titulados "Del país de la cultura", "Del inmaculado conocimiento" y "De los doctos": "sin fe ni supersticiones, éstos presentan pinturas abigarradas de todo cuanto antes fuera creído; trabajan como ruedas del molino para desmenuzar las semillas que otros han sembrado". Nietzsche buscaba un camino entre la cultura actual y la del pasado, con el fin de volver a las verdaderas necesidades de una cultura originaria, es decir, de una cultura que formara o plasmara al hombre en el todo de su humanidad concreta.[51] De ese modo, su crítica a la cultura vigente es, en primero y último lugar, una crítica a la humanidad existente.

49 Los dos tratados (1878 y 1881) de P. de Lagarde, acerca de la ley de enseñanza, contienen una crítica tan concreta como radical de las instituciones culturales, de las que Nietzsche sólo habla en el título. *Deutsche Schriftenm* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, pp. 168 y ss. y 264 y ss.

50 IX, 301 y s.

51 Cf. para el concepto originario de "cultura", P. de Lagarde, *op. cit.*, p. 171.

IV
El problema de la humanidad

> Un animal que pudiese hablar diría: "la humanidad es un prejuicio que nosotros, los animales, no padecemos".
> **Nietzsche**

1. Hegel: el espíritu absoluto entendido como esencia universal del hombre

El principio de Hegel es el espíritu.[1] Éste, como "absoluto", constituye la esencia verdadera y universal del hombre. Y sólo es posible conocer las particularidades externas de los hombres a partir del supuesto de la "universalidad íntima" que es el espíritu.[2] El "tiempo omnipotente y su cultura", es decir, la época de la Ilustración, ha logrado que se renuncie a conocer a "Dios o a lo Absoluto". El punto de vista absoluto de dicha época es más bien "el del hombre y la humanidad". Sin embargo, la filosofía no podía atenerse a esa humanidad empírica y a su idealidad insustancial renunciando a lo absoluto "en virtud de la amada humanidad". Lo que comúnmente se llama hombre sólo es una "finitud fijada" y no el "foco espiritual del universo". Como consecuencia de la separación entre el mundo sensible y suprasensible, el último acabó siendo una "fuga del primero" y el hombre un ser sensible coloreado con cierta realidad suprasensible que, en realidad, le es ajena:

> Del mismo modo que el arte [...] idealizaba al poner en los ojos de un rostro vulgar cierto anhelo y en su boca una sonrisa humilde, están-

1 *Enc.* § 384.
2 *Enc.* § 377.

> dole prohibido representar los dioses, superiores a la nostalgia y la tristeza [...], tampoco la filosofía debía ofrecer la idea del hombre, sino el elemento abstracto de la humanidad empírica mezclada con limitaciones, y tenía que llevar, clavada en sí, sin inmutarse, la estaca del contraste absoluto. Mientras aclaraba la propia limitación de la humanidad a lo sensible [...] debía adornarse, al mismo tiempo, con los colores superficiales de algo suprasensible, indicando una fe en lo más alto.[3]

Pero, como es natural, la esencia empírica y la absoluta del hombre "debían" concordar; sin embargo, no *podrían* armonizar, salvo que la filosofía del entendimiento ilustrado recuperase, en una "forma humana", la idea especulativa de la razón. Por el "recuerdo permanente del hombre", la palabra "humanidad" recibió la significación de lo que "en general es trivial". Frente a ese hecho, Hegel acentuó la circunstancia de que era el espíritu el que exclusivamente constituía "aquello por lo cual el hombre es hombre".[4] Semejante frase se halla en la primera página de la *Filosofía de la religión*, y ya desde un punto de vista exterior indica que el concepto hegeliano de espíritu no está pensado antropológicamente, sino teológicamente, es decir, como *Logos* cristiano y, por ende, "sobrehumano".[5]

La crítica de Hegel a la determinación meramente humana del hombre presupone, de modo positivo, que sólo la religión cristiana, en tanto religión absoluta, produce también la determinación absoluta, es decir, espiritual, del hombre, mediante la doctrina de la Encarnación divina.[6] Puesto que Cristo, como "Hijo de Dios" y, al mismo tiempo, "Hijo del Hombre", pertenece en general a la humanidad y no a alguna "estirpe particular", desde entonces también existe el concepto universal y verdadero del hombre, es decir, el concepto espiritual del mismo.

> Los griegos, tan altamente cultivados, no tuvieron conciencia de la verdadera universalidad de Dios, ni tampoco de la del hombre. Los dioses griegos sólo eran poderes particulares del espíritu, y el Dios universal [...] para los atenienses seguía siendo un Dios oculto. Por eso, según los griegos, entre ellos y los bárbaros existía un abismo absoluto, y el hombre como tal no era reconocido en su valor infinito y en su infinita jus-

3 I, 2ª ed., 15; cf. 31, 48, 75; XVI, 46, 205.
4 XI, 3.
5 Véase también *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 57.
6 *Enc.*, § 377, *Zus.*

eminentemente realista. Sostuvo que cualquier hombre era hombre, a pesar de las razas diversas, de la diversidad de nacionalidades, creencias, clases y profesiones; afirmó que esa condición de ser meramente hombre no era en modo alguno cierta cualidad "superficial y abstracta". El contenido sustancial de semejante cualidad consiste en "la circunstancia de que mediante los derechos civiles concedidos [...] se produce en uno mismo el sentimiento de regir como persona *jurídica* dentro de la *sociedad civil*" y también se realiza "la exigida igualdad de los modos de pensar y de sentir".[9] Pero expresamente se guardó de llevar esa determinación, que concierne al hombre en cuanto hombre, a lo absoluto. En efecto, si cada uno equivale al otro, por regir como "hombre" en general (y no sólo como italiano o alemán, como católico o protestante), esa autoconciencia será defectuosa, en el caso de que se la fijara –"por ejemplo como cosmopolitismo"– y se la opusiese, como algo autónomo y fundante, a la vida estatal o pública. Luego, en la filosofía teológica de Hegel, la determinación esencial y universal del hombre es y sigue siendo la de que éste es espíritu, cristianamente entendido (*Logos*), y no un simple ser terrenal y necesitado.[10] A esa determinación onto-"lógica" del hombre, en sentido cristiano –que constituye su "concepto"– se subordina la circunstancia de que según "la representación" sea "hombre", en cuanto sujeto civil dotado de derechos y sometido a necesidades terrenales.

Sobre la base de semejante conexión tradicional entre la idea del hombre y la doctrina cristiana de la Encarnación, también se desarrolló por otra parte –y *en contraste con la religión cristiana*– la *autonomía humana*. Pero si los conceptos del hombre y de la humanidad se vinculasen originariamente con el cristianismo, la mera humanidad sería necesariamente problemática, si desapareciera de ella el contenido cristiano. En primer lugar, en el siglo XIX se creyó que era posible reemplazar el cristianismo con la humanidad (Feuerbach, Ruge, Marx) con el resultado de que, finalmente, también se desconfiase de la humanidad (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Una consecuencia ulterior de la problematización de la humanidad, emancipada del cristianismo, estuvo en la actual "deshumanización" del hombre.[11] La íntima coherencia de esa evolución se

9 VIII, §§ Herder, 209 y 270, nota.

10 En la *Religionsphilosophie* (XII, 217), Hegel denomina a Cristo, el Hijo del Hombre, "segundo Adán", y por "primer hombre" entendía al "hombre en cuanto tal" o "según su concepto", a diferencia del hombre que sólo casualmente es anterior a muchos otros.

11 Véase N. Berdiaiev, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* [El destino del hombre en nuestro tiempo], Lucerna, 1935.

puede perseguir paso a paso, a través de característicos representantes del movimiento histórico del siglo XIX. Su iniciador propiamente dicho fue Feuerbach.

2. FEUERBACH: EL HOMBRE CORPÓREO ENTENDIDO COMO SUPREMA ESENCIA DEL HOMBRE

La mayor aspiración de Feuerbach fue la de transformar la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. Sin embargo, no se trataba actualmente (1843) de "presentar" al hombre de un modo positivo, sino de "arrancarle" su cubierta idealista. La tarea consistía en esto: "derivar de la filosofía de lo Absoluto, es decir, de la *teología* (filosófica), la necesidad de la filosofía del hombre o de la *antropología*, y a través de la crítica de la filosofía divina, fundamentar la de la humana".[12] Ahora correspondía hacer del hombre una cuestión de la filosofía, y a la filosofía, cuestión de la humanidad.[13]

En contraste con la teología filosófica, cuyo principio estaba en el infinito, Feuerbach exigía para la filosofía del futuro la "verdadera *posición* de la finitud". El comienzo de la filosofía genuina ya no era Dios o lo absoluto, sino el hombre finito y mortal:

> Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad y la personalidad que prescinda del hombre –por ubicarse fuera o por encima de él– será una especulación carente de unidad, de necesidad, de sustancia, de fundamento, de realidad. El hombre es la existencia de la libertad, de la personalidad, del derecho. Sólo el hombre es la base y el fundamento del Yo de Fichte, de las mónadas de Leibniz, de lo absoluto.[14]

La palabra "hombre" se refiere en general a las necesidades, a las sensaciones y los sentimientos; es decir, alude al hombre como persona, a diferencia de su espíritu. Por eso se debe distinguir entre lo que alguien es "como hombre" de lo que, por ejemplo, es como pensador, artista, juez, y así sucesivamente, o sea, se lo ha de diferenciar de todo cuanto sea de acuerdo

12 Prólogo a los *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* [*Principios de la filosofía del futuro*].
13 II, 413.
14 II, 267.

con sus cualidades públicas. Hegel, en cambio, fijó teóricamente la separación entre el hombre y el ser del hombre como tal, y, de ese modo, convirtió las cualidades abstractas en algo absoluto. Conforme con la significación fundamental del ser del nombre, Feuerbach criticó su determinación particular, tal como la había realizado Hegel. Atacó la definición, anteriormente citada, de la *Filosofía del derecho* y llego polémicamente al pasaje en que Hegel sostenía que sólo hablaba, en verdad, del hombre "en este sentido", es decir, dentro de la sociedad civil. También cuando se habla de la "persona" jurídica, del "sujeto" moral y de los "miembros de la familia", se trataba, en realidad, de uno y del mismo hombre, sólo que se lo enfocaba desde sentidos diferentes. En efecto, una cualidad esencial *del hombre* consiste en el hecho de que pueda determinarse de una o de otra manera. El sujeto de todos los predicados posibles sigue siendo el hombre, tal como éste vive, en carne y hueso.[15]

Con esa humanización de la filosofía, Feuerbach sabía que se hallaba en la línea del protestantismo, en el que realizaba la humanización de Dios de modo religioso. Pero dio un paso más al declarar que la verdadera esencia de la religión cristiana no es la del Dios-Hombre, sino la del hombre como tal. A partir de ese punto se produjo en Feuerbach la completa disolución de la teología religiosa y filosófica en la "ciencia universal" de la antropología. En el lugar del dogma cristiano de la trinidad y en el puesto de la trinidad dialéctica de Hegel ingresó el principio de la igualdad esencial entre el yo y el tú, del hombre y del prójimo.[16]

Sin embargo, con ese principio abstracto del hombre concreto –prescindiendo de frases sentimentales–, Feuerbach no pudo desarrollar *aquello* que hace que este hombre sea hombre, es decir, lo que constituye el contenido propiamente dicho de la humanidad emancipada y autónoma. En su escrito sobre Feuerbach, Engels observó con razón:

> El mismo Feuerbach, que en cada página [...] predicaba [...] la necesidad de sumergirse en lo concreto se vuelve por completo abstracto cuando llega a hablar de aquellas relaciones entre los seres humanos que sobrepasan el comercio meramente sexual. Tal relación sólo le ofrece un aspecto: el moral. Y en este punto nos llama la atención la extraña pobreza de Feuerbach comparado con Hegel. La ética o la doctrina de la eticidad de Hegel está en la *Filosofía del derecho*, y abarca: 1. El derecho abstracto. 2. La moralidad. 3. La eticidad, que a su vez se compone

15 II, 266.
16 *Grundsatz* [Principio], 54 y 63.

"¿Creéis que los negros son hombres? Lo creéis en Alemania, donde no los hay; pero existen muchos hombres que lo niegan: los que viven en lugares en los que hay negros."[19]

3. MARX: EL PROLETARIADO ENTENDIDO COMO POSIBILIDAD DEL HOMBRE GENÉRICO

Marx, que al comienzo fue colaborador de Ruge, declaró en una carta dirigida a este último que su propia tarea consistía en "hacer del hombre un hombre", pues el hombre "en su efectiva condición" es un productor de mercancías que está radicalmente alienado de sí mismo. Por el plan de reconquistar al "verdadero hombre", Marx se identificaba con el "humanismo real" de Feuerbach.[20] De acuerdo con eso, *El capital* contiene una polémica –aunque sólo incidental y dirigida en el mismo sentido que las de Feuerbach y Ruge– contra la particular determinación hegeliana del hombre.[21] Marx comparó al hombre característico de la sociedad burguesa con las mercancías. Lo mismo que éstas, el hombre tiene un problemático "doble carácter": una "forma de valor" y otra de "naturaleza". Como las mercancías, es algo que adquiere valor por el dinero; con relación al valor de las mercancías, es indiferente a lo que sea según su constitución natural. Cualquier mercancía como tal puede tener un valor completamente diferente, pese a que posea la misma constitución natural. También al hombre, considerado en el valor de su forma burguesa, propia del mundo de las mercancías, le sería posible desempeñar un gran papel, tanto frente a los demás como a sí mismo –por ejemplo, en cuanto "general o banquero", es decir, en cuanto hombre dividido y fijado por su actividad objetiva–; pero en tanto hombre como tal y "sin más" –por así decirlo, en su forma natural– podría representar, en cambio, un papel muy "mezquino". Al referirse a este punto, y en una nota muy lacónica, alude Marx al parágrafo 190 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Dicha alusión se debe interpretar del siguiente modo: si Hegel convierte al hombre como tal en algo tan particular como lo es el sujeto de las necesidades y de los derechos civiles, en esa limitación teórica se reflejará una efectiva carencia de espíritu o una falta de humanidad, propia de las relaciones vigen-

19 *Unser System*, Nº 3, 85 y s.
20 III, 151 y s.; V, 535 y ss.
21 I, 6ª ed., 11.

tes en la existencia de la humanidad actual. En efecto, a ese aislamiento teórico corresponde una efectiva abstracción del hombre como tal.[22] Semejantes modalidades del ser humano –de carácter abstracto, porque prescinden, "pura y simplemente", del hombre– están, sin embargo, según Marx, en el *hombre*, dividido en dos *clases*: la de los burgueses y la del proletariado. En el *hombre trabajador* la división se establece según que se considere el trabajo espiritual o el corporal; en el hombre perteneciente a la sociedad burguesa, en cambio, la escisión, de carácter universal, se halla en dos modos de existencia, conectados y contradictorios entre sí: por una parte, en el del *hombre privado*, y su moral también privada, y por la otra, en la del *ciudadano público*, con moral pública. En todas estas actitudes parciales falta, sin embargo, el hombre como tal y en totalidad. En tanto esencialmente el hombre sólo es algo por ciertas particularidades, lo será con relación a otras particularidades: un profesional que como tal se diferencia de su vida familiar, es decir, un hombre privado distinto de sus relaciones públicas. Por tanto, en una sociedad semejante, el hombre "simplemente hombre" no desempeña ningún papel fundamental: es algo en cada caso fijado, cuyo ser depende de su posición social y de su rendimiento. Puesto que la posición social y las actividades están esencialmente condicionadas por las relaciones económicas, que Hegel denominaba "necesidades", la definición de este último, según la cual el hombre *in concreto* era, en sentido propio, un *bourgeois*, constituye la expresión teórica y objetiva de una "inhumanidad" efectiva, en la que las relaciones vigentes de la existencia del mundo moderno, burgués y capitalista, son signos de la autoalienación humana.

Luego, Feuerbach y Marx comprobaron en común que la filosofía del espíritu de Hegel sólo contenía al hombre como una particularidad y no como totalidad humana, filosóficamente fundamental. Pero, en realidad, también el "hombre" de Feuerbach es *bourgeois*: un hombre privado, desprovisto de comunidad pública. En contraste con Feuerbach *y* Hegel, Marx trató de encontrar la plena e íntegra significación de aquellas particularidades burguesas que en la filosofía hegeliana del espíritu habían sido, al mismo tiempo, descubiertas y encubiertas. Quiso explicar el aparente carácter obvio de que para el hombre la sociedad burguesa, el *bourgeois* en general, rige como "hombre", mientras que en realidad sólo es *bourgeois*. Para

22 Véase la carta de Ruge a Marx (I/1, 558), donde Ruge cita como "divisa de su estado de ánimo" un pasaje del Hyperion de Hölderlin: "Pareces un artesano, y no un hombre; un pensador, y no un hombre; un señor o un siervo, pero no un hombre". En su respuesta, Marx está de acuerdo con él.

liberar a ese hombre histórico y determinado de su particularidad y para superar su alienación, Marx no sólo exigió la emancipación económica y política, sino también su emancipación "humana". Dicha emancipación no se refiere al hombre en cuanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), sino al mundo del hombre, pues el hombre *es* su propio mundo humano, porque esencialmente se trata de un "ser genérico-social" o *zoon politikon*. Por eso la crítica de Marx al mundo burgués resulta de la apreciación de su sociedad y economía, sin que ello pierda su sentido fundamentalmente antropológico.[23] En tanto el individuo no sea un ser genérico-social o *zoon politikon* y no participe del Estado como de la propia *res publica*, podría parecer que el hombre privado y burgués fuese el verdadero hombre. Para que sea posible superar a la mera persona privada, junto con el mero ciudadano, se necesita revolucionar desde la raíz la íntegra estructura de la vida privada y pública:

> Únicamente cuando el hombre real e individual acoja en sí al ciudadano abstracto y cuando el individuo en su vida empírica, es decir, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, se convierta en *ser genérico*; únicamente cuando el hombre reconozca y organice sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando no separe de sí mismo su poder social, según la forma de su fuerza *política*; sólo entonces se producirá la emancipación humana.[24]

Para realizar esa liberación última del hombre con respecto al Estado simplemente político, propio de la sociedad burguesa, y para llegar al hombre comunista, identificado con su comunidad, Marx se dirigió al proletariado, porque éste constituye una sociedad que tiene tareas totalitarias, debido a su antítesis *total* a lo vigente. Sólo el proletariado entendido como la plena pérdida del hombre puede ser capaz de la total reconquista de su unidad y de su totalidad. Justamente, debido a la exclusión del proletariado del seno de la sociedad burguesa, Marx llegó a sus ideas acerca de un hombre nuevo y universal, es decir, simplemente humano.[25]

Ya la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* contenía la siguiente proposición: "La disolución de la sociedad, entendida como la de una clase en particular, está en el proletariado". Éste constituye una

23 Para el concepto de "ser genérico", véase sobre todo III, 21, 116 y s., 307 y s.; para la crítica de la economía política, *op. cit.*, p. XIV; 10 "These über Feuerbach".

24 I/1, 599; cf. 591 y 595; III, 112.

25 I/1, 619 y ss.; III, 206 y s.

condición especial, no en tanto clase que se halla en el interior de la sociedad burguesa, sino en cuanto es una sociedad que está fuera de la existente. Sólo así la disolución puede tomar una modalidad positiva. La filosofía de Marx encontró sus armas naturales en el proletariado entendido de este modo, y éste sus armas espirituales en el marxismo. "La cabeza de tal emancipación está en la filosofía; su corazón, en el proletariado."

Considerados en y por sí mismos, el proletariado y la burguesía provista de bienes patrimoniales representan una y la misma alienación; pero dentro de ella una clase se siente cómoda y reafirmada, sin tener conciencia de su alienación, mientras que la otra es consciente de ésta y, por tanto, constituye una alienación que se supera a sí misma. Sólo el proletariado puede desarrollar una conciencia de clase, críticamente revolucionaria, de lo universal. Por eso, la clase proletaria es menos inhumana que la burguesa: ella se manifiesta sin ocultarse en formas que la encubren.[26] Puesto que el proletariado, en sus propias relaciones vitales, también "reunía en sus extremos inhumanos" a las restantes esferas sociales, proporcionará la clave para resolver el problema de *toda* la sociedad existente, la cual se liberará a sí misma junto con la liberación del proletariado. En *La ideología alemana* la significación universal del último se expone en relación con la difusión del moderno comercio mundial:

> Sólo los proletarios del presente, por completo excluidos de toda actividad autónoma, son capaces de [...] realizar [...] la plena actividad independiente y no limitada, que consiste en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas [...]. En todas las apropiaciones hasta ahora cumplidas, una masa de individuos se subordinaba a un instrumento único de producción; en la apropiación de los proletarios, la masa de los instrumentos de producción se subordinará a cada individuo en particular y la propiedad a todos. El moderno comercio universal no puede subordinarse a los individuos, salvo que se subordine a todos.[27]

Por tanto, el proletariado tiene un papel histórico-universal y una significación fundamental para el proceso del íntegro acontecer histórico, no porque los proletarios sean "dioses" sino porque encarnan el ser específico del hombre en el extremo de la alienación. Esa clase especial tiene funciones universales, porque el obrero asalariado está enajenado en absoluto, en

26 Para este punto, véase G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*], Berlín, 1923, pp. 188 y ss.
27 v, 57 y s.

Por cierto que el Dios cristiano, que es espíritu, se ha ido volatilizando gradualmente en el "espíritu de la humanidad". Pero, en realidad, con ese cristianismo plenamente humanizado se retornaba al comienzo originario, a saber, *al* hombre sin más que, en tanto Cristo, constituía el comienzo y el fin sobrehumano de la historia. Pero cuanto más se desplazaba la ambición de un ser supremo hacia el hombre como tal, tanto más el "Yo" descubría que *para mí* ese hombre absoluto seguía siendo tan extraño como antes lo había sido el Dios absoluto o el espíritu.

Pero, ¿qué hace el Yo desde que el hombre ha muerto? Su hacer no es más que un renovado "desperdicio" y aprovechamiento de sí mismo y del mundo que le es propio. En efecto, "mi" tarea no es la de realizar lo universal-humano, sino la de bastarme a mí mismo. En tanto Yo, el hombre en general no tiene ninguna "misión" ni "destino", sino que *es* lo que en cada caso *puede* ser; nada más ni nada menos.[29] En el único, el propietario retorna a la "nada creadora" de la que había nacido. "Si pongo sobre mí, es decir, sobre el único, las cosas que me conciernen, éstas se mantendrán sobre un creador [...] mortal de sí mismo y que se devora a sí mismo."

Feuerbach, Bauer y Marx quisieron restablecer *al* hombre, e ignoraron al ser humano y real, pues sólo es real el hombre individual, de carne y hueso, tal como es aquí y ahora y en tanto es éste o aquél. Todos siguen creyendo todavía, como los sacerdotes de la Revolución Francesa, en la verdad *del* hombre, y por eso tratan de cortar la cabeza *a los* hombres, de acuerdo con el principio de servir *al* hombre como tal. El espíritu que anima a esos críticos del espíritu ya no es ciertamente un espíritu absoluto y santo, sino el de la humanidad. Pero tal humanidad suprema y universal se diferencia tanto del Yo real como la idea universal difiere de la existencia singular e insignificante que es la mía propia.

A los representantes del hombre universal, este Yo nihilista les tendrá que parecer un "no-hombre" egoísta; pero en verdad ese egoísta singularísimo está *en cada hombre*, porque cada uno se pone a sí mismo por encima de todo. Stirner ya no "sueña" con la libertad y la emancipación, sino que se "decide" por la peculiaridad.[30] En cuanto Yo singularísimo, el individuo no vive en el Estado burgués ni tampoco en la sociedad comunista –no está ligado ni por fuertes lazos de sangre ni por los delgados vínculos de la humanidad–, sino en la "unión" de los egoístas. Sólo por

29 *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], *op. cit.*, pp. 196 y ss., 217 y ss., 420, 423, 428, y *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 366 y ss.

30 *Der Einzige und sein Eigentum*, *op. cit.*, p. 193.

La tarea que Kierkegaard se propuso –sin poder llevarla a cabo– fue, por el contrario, ésta: realizar lo *universal* del ser humano en un *sí-mismo individual*.[34]

El yo convertido en sí mismo no está abstractamente aislado, sino que en toda su vida expresa concretamente lo universal-humano: se convierte en un hombre en apariencia por completo común, que realiza lo "universal" en el matrimonio, en la profesión y en el trabajo. El hombre verdaderamente existente es un "hombre en absoluto individual, sin semejantes, y al mismo tiempo universal".[35] Es *autodidacto* y *teodidacto* a la vez.

Como hombres existentes ante Dios y realizadores de lo universal, se distinguen del mundo en que *se* vive vulgarmente:

> Si se viviese lo universal-humano en el hecho de vivir como se vive, se llegaría a la divinización de la mediocridad más trivial. Por eso aquella excepción –la que realiza lo universal en los puntos en que puede realizárselo y llevarlo a cabo con intensidad acrecentada– es de grado muy superior [...]. Pero quien haya llegado a ser un hombre que está fuera de lo común, en el sentido más noble de esta expresión [...], siempre deberá admitir que lo más elevado sería incorporar lo universal en su vida del modo más completo posible.[36]

Sin embargo, lo que la mayor parte de las veces se considera un hombre no común constituye la excepción módica a reglas dominantes; es decir, se trataría de hombres que deberían su autoconciencia al hecho de aventajar a otros:

> Que alguien atraviese a nado el Canal de la Mancha y otro hable veinticuatro lenguas y un tercero pueda andar de cabeza, y así sucesivamente, constituyen acciones que, *si placet*, se pueden admirar; si, en cambio, lo representado debiera su grandeza a lo universal [...] el asombro dependería de circunstancias engañosas.[37]

Por eso Kierkegaard se refiere a *cada uno en tanto individuo*, tal como Nietzsche se dirigió a "todos" y a "ninguno".

34 II, 285 y ss.; III, 199 y s.; *Tagebücher* [Diarios] I, 334.
35 II, 220.
36 II, 288 y s.
37 VII, 51.

De acuerdo con la doble significación de "individuo", el problema de la *igualdad* humana también se determina desde dos aspectos diferentes. Los hombres son iguales ante el Dios extramundano, y desiguales en el mundo común a todos, por cuanto éste es el elemento de la diversidad. En el mundo preferimos un individuo a otro; ante Dios, cada uno es, con respecto al otro, prójimo.[38]

De tal suerte, hay, de manera característica, tres excepciones que se refieren al *ser universal* del hombre cumplido en la destrucción de lo vigente: la masa del proletariado, excluida de la sociedad burguesa (Marx); el Yo, eliminado de toda comunidad (Stirner), y el sí-mismo, desprendido de la cristiandad (Kierkegaard). Esas tres excepciones caracterizan la esencia universal del hombre en la destrucción de la humanidad cristiano-burguesa.

Las dificultades que se oponen a una reposición del *hombre verdadero* (según Marx) o al *Yo desnudo* (de acuerdo con Stirner) o al *verdadero cristiano* (tal como lo pensaba Kierkegaard) se han acrecentado ahora, en la medida en que cada hombre puede creer ser "hombre" sin más, aunque sólo sea un burgués; o ser simplemente un "Yo", aunque sólo sea un poseído por el espíritu de la humanidad; o ser un "cristiano" a secas, aunque sólo sea un miembro mundano de la cristiandad. Marx sostenía que en la antigüedad la libertad de algunos se manifestaba por la existencia de esclavos; en el cristianismo originario, afirmaba Kierkegaard, se quería seguir a Cristo, porque era claro el hecho de que aún existían judíos y paganos que luchaban contra el cristianismo. Para la reposición del hombre, Marx postulaba al hombre genérico, extremadamente socializado; Stirner, al Yo en extremo egoísta, y Kierkegaard a un sí-mismo religiosamente aislado y que, frente al principio de asociación de Marx y al del aislamiento de Stirner, debía constituir la "humanidad absoluta". Marx concluyó en un hombre *comunista*, que privadamente ya no tiene nada de propio; Stirner en un *no-hombre* que entre otras cualidades tiene la de ser hombre, y Kierkegaard en *Cristo*, en quien el hombre encuentra para siempre su medida sobrehumana.

De ese modo se interrumpió la cadena, iniciada por Hegel, de los ensayos radicales cumplidos para lograr una nueva determinación del hombre. A la detención del movimiento espiritual correspondió, después de 1850, la reacción política, durante la cual rigió la influencia de Schopenhauer.

Sólo Nietzsche volvió a proponerse, aunque con otros supuestos, una renovación de esta cuestión, al preguntar ¿qué es el ser "no fijado", es decir, el "hombre"?

38 *Von Leben und Walten der Liebe* [Acerca de la vida y del imperio del amor], Jena, 1924, pp. 19 y ss., 48 y ss.

> vicios de custodio y de caballero de la *humanidad*, del tesoro intangible y sagrado que las más diversas generaciones han ido acumulando gradualmente? ¿Quién erigirá la *imagen del hombre*? Mientras todos sigan sintiendo en sí mismos el gusano del egoísmo y un temor perruno, se alejarán de aquella imagen, hasta recaer en lo animal o inclusive en la rigidez mecánica.[41]

En radical combate contra la humanidad cristiana y su idea de la unidad e igualdad de los seres humanos, Nietzsche trató de elevar semejante imagen del hombre retornando a la *antigüedad*, para la cual la diferencia entre libres y esclavos, dada por nacimiento, se justificaba "naturalmente". Pero puesto que es imposible anular por un salto atrás la influencia histórica del cristianismo, seguirá subsistiendo –justamente sobre la base de la crítica nietzscheana a la humanidad– la cuestión que él había planteado.[42]

Mas, en general, ¿tenemos aún un criterio que permita medir la unidad y la igualdad del hombre y que no sólo se refiera a los factores relativos y comunes, derivados de las diferentes razas, países y seres humanos? ¿Acaso no nos falta el horizonte que nos permitiría llegar a una determinación del hombre universal y no meramente "propia de cada uno" o "adecuada a la" propia índole? El criterio excéntrico de medida de la humanidad cristiana, que destruyó el cosmos griego, parece ceder ante una nueva regulación y uniformidad de los hombres, frente a cuya violencia concreta la humanidad, en lo que ha quedado de ella, presenta el aspecto aparente de crear un "hombre sin atributos".[43] Sin embargo, la humanidad no es un "prejuicio" que pueda descartarse, sino que pertenece a la naturaleza del hombre, aunque la "calidad" humanitaria "de la humanidad" y su contraparte reaccionaria, es decir, la intolerancia que se imagina ser heroica, desconozcan en igual medida la verdadera naturaleza del hombre, su miseria y su grandeza, su fragilidad y su constancia.

Refiriéndose a la tolerancia, Goethe decía que se trataba de un sentimiento que había que transformar y convertirlo en el "reconocimiento" que es la "verdadera liberalidad".[44] Como casi ningún otro alemán lo había hecho, Goethe mismo fomentó en él la madurez de dicho reconocimiento,

41 I, 423 y s.

42 Véase Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], I, 456 y 409.

43 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* [*El hombre sin atributos*], Berlín, 1930.

44 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 875 y s.; cf. Nº 216-219. Para el fundamental concepto hegeliano de reconocimiento, véase *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], I, 226 y ss., 209 y ss.; *Phänomenologie*, ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 432 y ss. Sobre el desigual reconocerse en otro, en relación con el señor y el siervo, cf. pp. 128 y s.

pensar. La crítica, por ser diferenciadora, puede cumplirse en relación con lo que vincula o con lo que separa. En la última fase de la crítica filosófica de la religión cristiana, esas dos posibilidades formales de la diferenciación crítica designan la relación concreta de la filosofía con la religión. Los dos extremos de la vinculación y la separación se presentaron en la teología filosófica de Hegel y en la filosofía anticristiana de Nietzsche. Pero el punto crítico y decisivo que lleva de la reconciliación hegeliana a la ruptura de Nietzsche con el cristianismo está caracterizado por la crítica a la religión cumplida por los hegelianos de izquierda. Para poder entender históricamente ese vuelco se necesita ante todo tener presente la ambigüedad de su punto de partida, tal como se halla en Hegel.

1. LA SUPERACIÓN HEGELIANA DE LA RELIGIÓN POR LA FILOSOFÍA

Los trabajos *filosóficos* de Hegel comenzaron con los escritos juveniles de carácter *teológico*, acerca de *La religión popular y el cristianismo*, la *Vida de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*. Esos trabajos, particularmente interesantes para estimar el desarrollo filosófico de Hegel, que proceden de la última década del siglo XVIII, no fueron publicados en su época. Con motivo de los estudios de Dilthey sobre *Los escritos juveniles de Hegel* (1905), H. Nohl los editó de acuerdo con los manuscritos (1907) y Th. Hering (1929 y 1938) los comentó. Los jóvenes hegelianos los desconocieron. Por eso resulta muy extraño ver hoy lo mucho que el joven Hegel se había anticipado a la crítica de los jóvenes hegelianos.[1] El contenido de esos fragmentos constituye una exégesis del cristianismo, y la *interpretación* hegeliana, según su propia intención, se apoyaba en una *crítica* de la religión cristiana, pues tradujo la forma religioso-positiva del cristianismo a la filosófica.

El punto de vista desde el que condujo la interpretación crítica, es decir, diferenciadora, de la religión cristiana estuvo dado por la cuestión acerca de la posible reposición de una "*totalidad* de la *vida*", en sí misma escindida. Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús –en contraste con la "positividad" o legalidad de la religión judía, basada en la Ley– había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una reli-

1 Véase lo dicho anteriormente en la primera parte, cap. III, 4; cf. J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 151 y ss.

gión del "amor" que superaba a la "ley".[2] En la "relación viviente" del amor del hombre a Dios, y también en la del hombre al hombre, o de un yo a un tú, se supera la oposición, legalmente regulada, entre los miembros que intervienen en la relación y que escinden la vida una y total en contrastes hostiles. Sólo esta vida una y acorde consigo misma es verdadera, porque se trata de un ser o vida total, mientras que la vida en sí misma separada constituye un ser no verdadero. El ser verdadero siempre es un ser unido, y la reunión se funda en la relación viviente del amor, en el cual cada uno es él mismo a través del otro. "La reunión y el ser significan lo mismo" y existen tantas clases de reuniones como clases de seres hay. La expresión lingüística de este concepto, específicamente hegeliano, del ser, se halla en el "es" de la cópula, en tanto palabra de unión.[3] Por eso el método que Hegel sigue en la *Vida de Jesús* pretende demostrar la *superabilidad de toda "positividad"*, es decir, de toda legalidad meramente externa y objetiva, mediante el concepto de una relación viviente de amor, entendida como el preconcepto del movimiento mediador del espíritu. De ese modo, Hegel interpretó filosóficamente las narraciones de los milagros contenidas en el Nuevo Testamento superando su positiva cualidad milagrosa, tal como se advierte, por ejemplo, en su interpretación de la Última Cena. Considerados objetivamente o desde fuera, prescindiendo, por tanto, de una relación viviente con ellos, el pan distribuido por Jesús era "mero pan" y el vino ofrecido por Él, "mero vino"; pero "ambos" –el pan y el vino– "son algo más". Semejante "ser más" no consiste en un simple añadido simbólico, agregado al pan y al vino reales, sino que el cuerpo y la sangre de Jesús en general no se diferencian realmente del pan y del vino. Por decirlo así, no sólo son lo mismo o lo mutuamente comparable, sino que lo que a primera vista parece ser tan diferente está vinculado "en lo más íntimo". Sólo para el "entendimiento", que considera las cosas desde afuera y para la "representación" sensible, el pan y el cuerpo o el vino y la sangre son cosas diversas y comparables; pero no lo son para el sentimiento espiritual del pan y del vino y para la íntima relación que existe entre ellos. Si no sólo se los gusta corporalmente, sino de modo *espiritual* y *eclesiástico*, en la presencia y el nombre de Jesús, tales objetos, según su ser, no son susceptibles de ser gusta-

2 *Theolog. Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, pp. 378 y ss. Ya Spinoza oponía el sentimiento "carnal" del temor al sentimiento "espiritual" del amor y establecía una incompatibilidad entre el temor a Dios y el amor a Dios. Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* [La crítica de Spinoza a la religión], Berlín, 1930, pp. 199 y ss.

3 *Theolog. Jugendschriften*, 383 y s. Cf. el fragmento de Novalis: "El lógico parte del predicado, el matemático del sujeto y el filósofo de la cópula".

dos físicamente, sino que se dan en una comunidad espiritual y objetiva. Ese "amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa [...] se vuelve a subjetivar en el acto de comer". Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, "desaparecen" los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto. Como objetos, son objetos "místicos", es decir, cosas sensibles-suprasensibles.

La desaparición de la simple "positividad" de los objetos significa un retorno a la "subjetividad" o "idealidad" que los constituía originariamente. Más tarde Hegel expuso ese movimiento de regreso al origen como *subjetividad* de la *sustancialidad*. En los escritos teológicos juveniles, esos dos conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana del espíritu corresponden a la oposición de la "idealidad" con la "positividad", a la superación de la mera positividad por su idealidad subjetiva. La religión existe espiritualmente y desde el punto de vista filosófico no se la concibe como religión "positiva", sino como la superación de su mera "positividad". Toda rígida positividad, por el contrario, es "indignante": trátese de objetos y de leyes religiosas o –como en Kant– de leyes morales. Hegel quiere, en todo caso, transformar los "contrastes muertos" en "relaciones vivientes", con el fin de lograr la reposición de una totalidad originaria. De ese modo, según él, Jesús fue un "Hombre que quiso reponer al hombre en su totalidad", por cuanto Él, como Dios-Hombre, se propuso reunir al hombre con Dios.

Siguiendo el mismo sentido de los escritos teológicos juveniles, en el tratado sobre *La fe y el saber* (1802) Hegel intentó superar, oponiéndose a Kant, Jacobi y Fichte, el contraste "positivo" entre la fe y el saber, mediante una unidad más alta y al mismo tiempo más originaria. En efecto, si no sabemos nada de Dios y sólo podemos creer en Él; si la razón no es capaz de "conocer a Dios", entonces no habrá ni auténtica fe ni verdadero saber, sino la muerta antítesis, propia de la Ilustración, entre la fe y el saber. Según opina Hegel, la "filosofía de la reflexión", determinada por Kant, se atuvo al punto de vista insuficiente de la Ilustración:

> La cultura ha elevado a la última época tan por encima del antiguo contraste entre la *razón* y la *fe*, entre la filosofía y la religión positiva, que la oposición entre la creencia y el saber ha alcanzado una significación por completo diferente, introduciéndosela en la filosofía misma. La filosofía afirmó de modo inexpugnable su absoluta autonomía frente a una razón considerada como sierva de la fe –tal como se decía en viejos tiempos–; pero semejantes representaciones o expresiones ya han desaparecido. La razón –si es razón a lo que se da ese nombre– se volvió tan dominante en la religión positiva que un conflicto entre la filosofía y lo positivo, entre

lan con la ambigüedad de esa diferenciación crítica, y también la separación de la escuela hegeliana en una izquierda y una derecha surge de ese punto. Las cuestiones alrededor de la década de 1830 que estaban en conflicto no concernían a la relación de Hegel con el Estado y con la historia universal, sino a la que sostenía con respecto a la religión: interesaba establecer si Hegel había concebido a *Dios* como persona o como proceso cósmico y a la *inmortalidad* como universal o personal.[10] La tradición hegeliana fue considerada por la ortodoxia eclesiástica como no-cristiana, porque destruía el *contenido* positivo de la fe; los jóvenes hegelianos, en, cambio, se escandalizaron porque Hegel aún se atenía al cristianismo dogmático, aunque en la *forma* del concepto. A partir de semejante contraste, Rosenkranz[11] creyó poder deducir que la verdad residía en la mediación de Hegel y que su filosofía, justamente por su relación con el cristianismo, tenía un "particularísimo porvenir", tal como de hecho ocurrió, pero de un modo no pensado por Rosenkranz. En efecto, a partir de la "ambigua" superación hegeliana históricamente se produjo la *decisiva destrucción* de la *filosofía cristiana* y de la *religión cristiana*.

2. EL CRISTIANISMO REDUCIDO AL MITO POR STRAUSS

La *Vida de Jesús* (1835),[12] de Strauss, con influencia de Schleiermacher, provino de la filosofía hegeliana de la religión, pues pretendió aplicarla a la teología. Hegel, en cambio, había llegado a la filosofía desde la teología y una *Vida de Jesús*. En el punto central del pensamiento teológico de Strauss estaba la tesis de Hegel, según la cual la religión tenía, en forma de representación, aquello que la filosofía debía elevar a la del concepto. El dogma cristiano poseía la verdad, pero en una forma que todavía le era inadecuada: justamente por eso no se la podía traducir simplemente al concepto, en el caso de que se partiese de su concepción histórico-eclesiástica. Quien, en cambio, como ocurría con la derecha hegeliana, se elevaba del hecho histórico a la Idea, para volver de ésta a aquél, sólo aparentaría tener libertad crítica. Junto con esa condena de la especulación ortodoxa, Strauss quiso

10 Véase Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie* [Historia de los últimos sistemas de la filosofía], *op. cit.*, II, 638 y ss.

11 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [Hegel como filósofo nacional alemán], *op. cit.*, p. 331.

12 Véase para lo siguiente, Th. Ziegler, *D. F. Strauss*, I/II, Estrasburgo, 1908; E. Zeller, *Über das Wesen der Religion* [Sobre la esencia de la religión], 1845.

demostrar, partiendo de Hegel, que este mismo no se oponía a una crítica de la historia evangélica. Antes bien, la *Filosofía de la religión* de Hegel constituiría una crítica semejante, porque abandonaba el hecho histórico a la forma de la representación.[13] La oposición metódica entre Hegel y Strauss estaba en la circunstancia de que Hegel había elevado a *concepto* la "representación" religiosa, mientras que Strauss la redujo a un *mito* libremente creado. El resultado último de su interpretación mítica[14] de la doctrina cristiana de la fe sostenía que "el Hombre-Dios era la humanidad": proposición que ya se encontraba en Hegel, en tanto éste tampoco consideraba al Hombre-Dios como un hecho histórico aislado, sino que lo concebía como una manifestación de lo absoluto que, en general, es espíritu. La reducción de la religión, junto con los relatos bíblicos de los milagros, a una fantasía inconsciente y creadora de mitos debía explicar también la fe, pues ésta es esencialmente creencia en el milagro. Tal afirmación está en Strauss, en Feuerbach y asimismo en Kierkegaard.[15]

Influido por el positivismo científico-natural, en su última obra, *La antigua y la nueva fe* (1872), Strauss llegó a las consecuencias últimas al abandonar la filosofía de Hegel al mismo tiempo que el cristianismo. Su "nueva" fe consistía en una "doctrina ética", religiosamente inspirada y propia del hombre "moderno". La primera pregunta propuesta a la antigua fe: "¿todavía somos cristianos?" se responde por un "no". La segunda: "¿todavía tenemos religión?", se responde con un "sí" dubitativo. La tercera y la cuarta: "¿cómo concebimos el mundo?" y "¿cómo ordenamos nuestra vida?" se contestan "modernamente", es decir, según el espíritu del progreso científico y con dos característicos "añadidos" (*los de nues-*

13 Véase *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* [Escritos polémicos para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús], Tubinga, 1838, Nº 3, pp. 57 y ss., 76 y ss. Para la disolución de la "certeza sensible" de la "fenomenología teológica" Strauss se apoya en los siguientes pasajes de las obras de Hegel: XII, 246-250, 253-256, 260 y s., 263-266; XI, 82; XV, 249 y s. Th. Ziegler advirtió con mucha razón que la radicalización, cumplida por Strauss, de la concepción hegeliana de la verdad histórica de los Evangelios ahora podía fundamentarse mejor acudiendo a los *Theolog. Jugendschriften* de Hegel (Th. Ziegler, *Strauss*, *op. cit.*, p. 249).

14 Véase E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker F. Th. Vischer* [Entre Hegel y Nietzsche. El esteta F. Th. Vischer], Frankfurt del Main, 1932.

15 Véase Feuerbach, 4ª ed., 189 y ss., y I, 1 y ss.; Kierkegaard, IX, 82 y ss. Pap. VIII/1, 320 y s. Cf. la discusión acerca del concepto del milagro en el hegeliano K. Daub, a cuyas lecciones había asistido Feuerbach, mientras que Kierkegaard estudió su escrito *Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie* [La forma cristiana de la historia de los dogmas y de la Iglesia] (1836-1837). (E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, II, 97.) Para el problema referido a la crítica de los milagros, véase Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, *op. cit.*, pp. 204 y ss.

tros grandes poetas y músicos). La "nueva" fe consiste en un "perfeccionamiento" del cristianismo, elevado a "humanismo". Después de haberse esforzado a lo largo de toda una vida poco feliz por escribir una *Vida de Jesús*, frente a semejante tarea insoluble Strauss concluyó por aceptar una escéptica complacencia en la cultura.[16] En el lugar de Dios, introdujo el "Todo" o el "Universo". Para el desarrollo de Strauss, que fue de la teología a la filosofía y de ésta al positivismo, es característico el hecho de que en el primer tomo de su obra se designa a sí mismo "doctor en filosofía y repetidor del Seminario teológico-evangélico", mientras que en el segundo sólo se llama doctor en filosofía. No obstante, ya en el primero tenía conciencia de que todo cuanto pudiese producir en teología sólo podía ser "un trabajo de derrumbe".

Difícilmente podríamos formarnos hoy una idea de las apasionadas opiniones de Strauss en favor o en contra de la "teología": a tal punto esa autodisolución de la teología protestante, basada en la filosofía hegeliana, parece estar alejada de la que actualmente se practica. Pero en su época, la "antigua y nueva fe" –según el testimonio de sus contemporáneos– fue como una chispa arrojada a un polvorín y tuvo una influencia tan grande como liberadora.

3. LA REDUCCIÓN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA A LA ESENCIA NATURAL DEL HOMBRE CUMPLIDA POR FEUERBACH

Lo mismo rige para *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (1841). En su escrito sobre Feuerbach, F. Engels afirmó lo siguiente:

> Se tiene que haber experimentado por uno mismo la acción liberadora de este libro; sólo así podremos formarnos una idea de dicha obra. El entusiasmo fue general: todos fuimos momentáneamente feuerbachianos. En la *Sagrada familia* podemos advertir el entusiasmo con que Marx saludó esa nueva concepción y la medida [...] en que estuvo influido por ella.[17]

16 Cf. S. Freud, *Unbehagen in der Kultur* [*El malestar en la cultura*], 1930, y *Die Zukunft einer Illusion*, 1927 [*El futuro de una ilusión*], 1927. El hombre se habría convertido en una especie de "Dios postizo".

17 Cf. Strauss, *Ges. Schriften*, ed. de E. Zeller, 1878, vol. v, 181 y s. Pero no sólo los jóvenes hegelianos, sino también J. E. Erdmann, R. Haym, K. Fischer y F. Th. Vischer siguen el punto de vista de Feuerbach.

A diferencia de la crítica a la religión de B. Bauer y de Strauss, la "esencia" del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intentó conservar lo esencial del último, en la forma de una "antropología" religiosa. Desde este punto de vista, Feuerbach mismo se diferenció de los autores mencionados anteriormente:

> En cuanto se refiere a mi vinculación con Strauss y con Bruno Bauer, junto a los cuales siempre se me nombra, llamo [...] la atención sobre la circunstancia de que ya por la diferencia del objeto [...] queda señalada la de nuestras obras. El objeto de la crítica de Bauer, por ejemplo, está dado por la historia evangélica, es decir, por el cristianismo bíblico, o, mejor dicho, por la teología bíblica; el de Strauss, en cambio, es el de la doctrina cristiana de la fe y de la vida de Jesús, cosa que también se podría reducir al título de dogmática cristiana, y, por tanto, al cristianismo dogmático o, mejor, a la teología dogmática. Por el contrario, yo me ocupo del cristianismo en general; es decir, de la religión cristiana y, por consecuencia, sólo de filosofía o teología cristiana. Por eso cito principalmente autores para quienes el cristianismo no sólo era un objeto teórico o dogmático, es decir, propio de la teología, sino religioso. Mi objeto principal es el cristianismo, o sea la religión en cuanto ésta constituye [...] *la esencia inmediata del hombre*.[18]

La diferencia con Bauer es más grande que la que existe con Strauss, pues, en tanto crítico, Bauer siguió siendo hegeliano. De hegelianos, Strauss y Feuerbach se convirtieron en "materialistas" humanos: por eso abandonaron la filosofía entendida en el sentido en que hasta entonces había tenido vigencia. La crítica de ambos se reduce a una antropología más o menos aconceptual.

La superación de la "esencia teológica" de la religión por su esencia verdadera y antropológica se efectuó, en Feuerbach, mediante un retorno a la forma despojada de espíritu, es decir, a la que Hegel había desechado como mero "sentimiento". Feuerbach se propuso reponerla, entendiéndola como esencial, por ser inmediata y sensible. Según él, la trascendencia de la religión se apoyaba en la trascendencia inmanente del sentimiento: "el sentimiento constituye la esencia humana de la religión":

> El sentimiento es tu fuerza más íntima y al mismo tiempo diferente e independiente de ti: está *en* ti y *sobre* ti mismo. Es tu ser más propio y,

18 VII, 4ª ed., 29, y I, 248, con relación a Bauer.

> sin embargo, lo captas *en cuanto* y *como ser diferente*: brevemente dicho, es tu *Dios*. ¿Cómo podrías diferenciar esta esencia, que está en ti, de otra objetiva? ¿Cómo podrías trascender tu sentimiento?[19]

De este modo, Feuerbach se separó de la crítica que Hegel había llevado contra la teología del sentimiento:

> No censuro a Schleiermacher porque [...] haya convertido la religión en una cuestión sentimental, sino porque, debido a su embarazoso compromiso teológico, no llegó ni pudo llegar a sacar las consecuencias necesarias de su punto de vista, pues no tuvo la valentía de ver y admitir el hecho de que, *objetivamente*, Dios no es sino la *esencia del sentimiento*. Desde una perspectiva subjetiva, el sentimiento constituye, en efecto, el factor principal de la religión. Considerado en esta relación, no me opongo a Schleiermacher; antes bien, me sirve para confirmar de hecho las afirmaciones que he enunciado a partir de la naturaleza del sentimiento. Hegel no llegó a la peculiar esencia de la religión porque, siendo un pensador abstracto, no pudo penetrar en la esencia del sentimiento.[20]

El principio más general de la crítica con que Feuerbach sometió a la religión es el siguiente: "*el secreto de la teología está en la antropología*", es decir, la esencia originaria de la religión es la del ser esencial del *hombre*. La religión consiste en la "objetivación" de necesidades primitivas y esenciales del hombre; y, por tanto, no tiene ningún contenido particular ni propio. Por eso, rectamente entendido, el conocimiento de Dios es autoconocimiento del hombre; pero de tal naturaleza que no sabe que lo es. "La religión es la *autoconciencia primera* y, por ende, *indirecta* del hombre": se trata de un rodeo que éste sigue al encaminarse hacia sí mismo. En efecto, el hombre pone su propia esencia *fuera* de sí mismo, antes de encontrarla en sí:

> La religión, por lo menos la cristiana, es la *conducta del hombre para consigo mismo*, o, dicho con mayor precisión: *para con su esencia*; pero se refiere a ésta *como si fuese otra*. *La esencia de Dios no es más que la del ser humano*; o, mejor dicho, es la *esencia del hombre* objetivada y separada de los límites del hombre individual, real y corpóreo. Es la esencia

19 VII, 4ª ed., 47.
20 I, 249.

mer lugar las de la naturaleza, como desprovistas de importancia para las relaciones religiosas.[26] Ambos concordaron al sostener que la contradicción del cristianismo con los intereses científicos, políticos y sociales del mundo era insalvable.[27]

Sin embargo, la "hipocresía" que el cristianismo representa para el mundo moderno no tuvo en Feuerbach el mismo significado conmovedor que encontramos en Nietzsche y en Kierkegaard. Su ataque al cristianismo es mucho más inocente.[28] No se asemeja a un golpe mortal, sino a cierta defensa benévola de la "humanidad", realizada mediante una "reducción" crítica, por la cual la filosofía se convertía en religión:

> [...] estoy muy lejos de darle a la antropología [...] una importancia subordinada, es decir, una importancia que sólo le pertenecería en cuanto alguna teología la sobrepasara y la contrariara. Más que rebajar la teología al plano de la antropología, elevo la antropología al plano de la teología [...] por eso no adopto la palabra antropología [...] en el sentido de la filosofía hegeliana o de cualquier otra filosofía del pasado, sino en un sentido infinitamente más alto y universal.[29]

Hegel pertenece al "Antiguo Testamento" de la filosofía, pues ella se basa aún en el punto de vista de la teología. La filosofía hegeliana de la religión

26 "El conflicto con las objeciones provenientes de las ciencias naturales y la lucha así entablada tendrán por lo demás cierta analogía con las objeciones llevadas contra el sistema (hegeliano). Consideradas en y por sí mismas, dichas objeciones no son demasiado importantes; pero, en cambio, opiniones poderosas o una cultura mundana incomodarían al teólogo, de tal modo que no podría dejar de presentar el aspecto de ser un poco científico-natural por temor a parecer un diablo, tal como en su tiempo ocurrió con relación al sistema [...]. El conflicto entre Dios y 'el hombre' culminará cuando 'el hombre' se refugie en la ciencia natural [...]. De las ciencias de la naturaleza se difundirá la más triste diferencia entre el hombre sencillo, que cree con llaneza, y los eruditos o los individuos de cultura media, que han mirado a través del microscopio. Ya no nos será posible –como en antiguos tiempos, cuando se hablaba con sencillez de cosas supremas– dirigirnos con ánimo abierto a todos los [...] hombres, con indiferencia de que sean negros o verdes, de que tengan grande o pequeña inteligencia: habrá que ver si tienen suficiente cerebro como para creer en Dios. Si Cristo hubiese sabido algo del microscopio, habría examinado a los apóstoles" (Kierkegaard, *Buch des Richters* [El libro del juez], *op. cit.*, pp. 123 ss.).

27 I, 253.

28 Cf. J. Ebbinghaus, "L. Feuerbach", *Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], año VIII, Nº 2, pp. 283 y ss.

29 VII, 4ª ed., 24.

Con el aspecto de un pietista ortodoxo muestra –"desde el punto de vista de la fe" y apelando a innumerables citas de la Biblia y de Hegel– que no sólo los jóvenes radicales hegelianos eran "ateos", sino que ya su padre lo había sido, bajo el manto de una justificación filosófica de la dogmática:

> ¡Oh, los pobres infelices que se han dejado engañar cuando se les susurró al oído que tanto el objeto de la religión como el de la filosofía era la eterna verdad en su objetividad misma: *Dios, nada más que Dios* y la explicación de Dios! ¡Oh, los pobres hombres a quienes se les decía que la religión y la filosofía coincidían y que pensaban poder conservar a Dios, cuando oían y admitían que la religión era la autoconciencia del espíritu absoluto!

Esos pobres hombres tienen oídos sin oír y ojos sin ver. En efecto, nada es más claro que el hecho de que la *explicación* hegeliana de la religión apuntaba a su destrucción, a pesar de que la cubierta cristiana de tal *destrucción* despertara la apariencia de que Hegel hablaba de un Dios viviente, que existía antes de que el mundo fuese y que en Cristo revelaba su amor al hombre. El frío entendimiento de Hegel sólo conoció lo universal del espíritu del mundo, que en el hombre alcanza conciencia de sí mismo. Ingenuos discípulos, como Strauss, vieron un "panteísmo" en esa concepción; pero el ateísmo más decisivo es el que pone la autoconciencia en el lugar de Dios. Es cierto que Hegel habla de la sustancia como sujeto; pero no pensaba en un sujeto singular y determinado, creador del cielo y de la Tierra; al contrario, necesitó todo un reino de espíritus, es decir, innumerables sujetos, para que, finalmente, la sustancia en el curso del tiempo alcanzara en Hegel conciencia de sí misma.[45] El movimiento de su pensamiento no concluyó en la sustancia, sino en la "autoconciencia", que tiene la universalidad de la sustancia en sí misma, como esencia *de ella*. A esa autoconciencia atea Hegel le prestó los atributos de lo divino. Los creyentes no advirtieron su astucia encubierta y diabólica, y desconocieron el hecho de que Hegel fue un revolucionario, y por cierto más grande que todos sus discípulos juntos: cumplió una *disolución radical de todas las relaciones de sustancialidad*.[46]

45 Bauer, en *Entdeckten Christentum*, *op. cit.*, p. 156, presentó contra el cristianismo esta tesis de la "autoconciencia que se realiza en la historia" entendida como "el único poder creador del universo". La crítica de Marx, en *La sagrada familia*, se dirige contra el principio de la autoconciencia sustentado por Hegel y Bauer.

46 Véase la reseña de la *Posaune* de Bauer en *Hallischen Jahrbüchern* [Anuarios de Halle], año 1841, Parte II, p. 594.

sobrepujó a su modelo, porque expuso sus blasfemias con calma, y mediante determinaciones universales y filosóficas les confirió un poder más duradero. Era imperturbable porque no conocía fe alguna:

> Voltaire todavía sentía los primeros arrebatos [...] del odio, y se enfurecía cuando [...] atacaba a los hombres, llegando hasta el corazón de Dios; Hegel, en cambio, redujo con mucha calma toda la cuestión a categorías filosóficas y sus delitos no le costaban más esfuerzo que el de beber un vaso de agua.[48]

Hegel aprendió de la escuela voltaireana que los judíos constituían un pueblo desgarrado y abyecto. Por eso el mito de los griegos le parecía mucho más humano, libre y bello que la Biblia. Lo mismo que Hegel decía acerca del Antiguo Testamento, lo pensaba sobre el Nuevo, y Jehová, quien "en tanto Uno quiere ser Todo", no alcanzó, según él, aquella universalidad espiritual que sobrepasa la "limitación". Junto con la religión *oriental*, Hegel despreció también la revelación *cristiana*, porque ésta aún no había alcanzado la autonomía atea del sujeto. Incluso se atrevió a afirmar que la culpabilidad constituye el "honor" de los grandes caracteres, porque en lugar de pensar en los santos cristianos, evocaba a los héroes de Grecia, y no elogiaba el martirio, sino la "tragedia atea", cuyo contraste principal se daba entre la familia y el Estado –una antítesis que en modo alguno es cristiana–. Según Hegel, los orientales no sabían que el espíritu o el hombre como tal era libre. Es cierto; pero hicieron muy bien, y si, según Hegel, todos los creyentes son orientales, sirios y galileos, "éstos tuvieron razón en no querer ser libres en ese sentido ateo. No queremos estar *en nosotros*, sino *en Dios*".[49] El espíritu tiene que anhelar, esperar, afligirse y lamentarse; pero Hegel dice: *hic Rhodus, hic saltus*, es decir, quiere danzar; y por cierto aquí, en este mundo terrenal. En su *Estética*, Hegel reveló del modo más claro posible su odio contra el cristianismo –puesto que en general trató la historia sagrada desde una perspectiva estética–. Allí declaró, sin sentido figurado alguno, que él no se arrodillaba frente a Cristo y María. En general, despreció toda genuflexión; siempre quiso extender la "autoconciencia" y transformar el mundo entero en su posesión. Para él la autoconciencia y la razón lo eran todo, y negó el resto por considerarlo como poderes "extraños", todavía no libe-

48 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [La doctrina de Hegel de la religión y del arte], *op. cit.*, p. 100.
49 *Ibid.*, p. 163.

se reiría ante la mezquindad de tal planteamiento. Él, este gran *jongleur*, que juega con la "espada de doble filo" (*Heb.* 4, 12) de la palabra "Dios", y finge tragársela, ya no asusta a nadie.

De ese modo, en su interpretación de Hegel, Bauer deja transparentar su propia destrucción de la teología, al mostrar que dicha exégesis es la única consecuencia justa de la filosofía hegeliana de la religión. También reclama la atención de los "creyentes" sobre el hecho de que *él* es un discípulo de Hegel mucho más peligroso que Strauss. En efecto, este último concedió demasiado a la historia sagrada, por diferenciar el puro mito del mito que aparece en la historia y por reconocer los hechos reales como fundamentos del último. En su "frenesí" Bauer llegó mucho más lejos: afirmó que los Evangelios mismos eran un *producto teológico del arte*.[53]

> Strauss pregunta e investiga si los relatos evangélicos son *legendarios* [...]; Bauer busca en ellos los vestigios de una *reflexión intencionada* y de un *pragmatismo teológico*. En virtud de la debilidad de su principio, y al reconocer muchos datos históricos del Evangelio, Strauss estuvo finalmente obligado a preguntarse si el *milagro* que se relata es *posible* [...]. Bauer, en cambio, nunca [...] propone esa pregunta y cree no necesitar formularla en absoluto, porque rechaza [...] los relatos de los milagros, mostrando que son *obra de la reflexión. Siente su causa como tan segura que incluso reconoce en los Evangelios un número mucho mayor de milagros de los que admitía Strauss.* Preferentemente trata de milagros *literarios*, porque espera [...] mostrar fácilmente que son meras criaturas de un pragmatismo incauto.[54]

Para Bauer, que en aquel entonces proyectaba la publicación de un "Periódico dedicado al ateísmo y a la mortalidad del sujeto finito",[55] el mismo Strauss era un "Hengstenberg"* (es decir, un reaccionario ortodoxo) "dentro de la crítica". *Él*, en cambio, era "ateo y anticristiano" de hecho, como correspondía a alguien formado por Hegel: él mismo se presentaba a los creyentes con las palabras de su maestro. Irónicamente se describía a sí mismo con la imagen del teólogo del Eclesiástico (14, 22-24): como éste, seguía secretamente la sabiduría; se asomaba a la ventana, escuchaba detrás de la puerta, construía una cabaña con sus manos y llevaba a sus hijos

53 *Op. cit.*, pp. 190-204.
54 *Op. cit.*, p. 59.
55 Ruge, *Br.* 1, 243; cf. 239.
* Ernst W. Hengstenberg (1802-1869), campeón de la ortodoxia, escribió contra los críticos de la Biblia la obra titulada *Cristología del Antiguo Testamento*. [N. del T.]

bajo ese pequeño techo, para finalmente remover el más íntimo sagrario y comprometer todo el edificio de la sabiduría divina, entendiéndola como profana. Inclusive afirmó que la interpretación teológica de la Biblia *tenía que ser* "jesuística", porque el intérprete debía presuponer, por una parte, la verdad eterna de las Escrituras y, por la otra, encontrar en la cultura de su propio tiempo y en la humanidad los supuestos que debían triunfar sobre la primera, aunque contradijesen los escritos bíblicos. Junto con su cultura moderna, el teólogo tiene intereses apologéticos: debe armonizar la Biblia antigua con la cultura moderna y bárbara, cosa que sólo es posible por el sacrificio de ambas.

Las ideas de Bauer no influyeron en la teología y en la filosofía de su época, por eso es problemático que la posición de Overbeck dentro de la teología haya estado inmediatamente influida por el análisis de la "conciencia teológica" de Bauer. Sólo por un instante crítico, el radicalismo de Bauer actuó sobre sus contemporáneos más próximos. Strauss, después de la severísima crítica de Bauer a su *Vida de Jesús*, se apartó definitivamente de él; Feuerbach, a quien al principio se creyó autor de *La trompeta*, rechazó el escrito de Bauer porque le pareció que constituía una defensa de Hegel, y Ruge le había encomendado la más decisiva ruptura con el hegelianismo.[56] Mientras que Feuerbach estuvo lejos, desde el principio, de los "sofistas de Berlín", Ruge comparó la obra crítica de Bauer con la de Voltaire y Rousseau. Bauer fue un "mesías del ateísmo" y el "Robespierre de la teología".[57] Pero muy pronto también a Ruge se le despertaron dudas, porque Bauer sólo era fuerte en la negación y además desconocía el carácter comunitario o político de la existencia humana. Desde el punto de vista histórico y político, nada podía empezar con ese "sistema de la frivolidad". Más tarde, en las *Anécdotas*, Ruge trató de determinar con mayor precisión la "negatividad" de Bauer. Es cierto que éste con coherencia atea logró aclarar algunas inconsecuencias de Hegel; pero no pudo fundamentar nada nuevo:

> No basta con demostrar el progreso del tiempo en el pasado; lo nuevo tiene que sostenerse por sí mismo. En efecto, toda exégesis de algo nuevo, realizada a partir de lo viejo, es errónea. Tal es el defecto de la duplicidad y ambigüedad de Hegel; el defecto de la filosofía que entra en la concepción cristiana del mundo ya superada […] y al ocuparse de ella interpreta todo falsamente, tanto a sí misma como a los grandes del espíritu.[58]

56 Feuerbach, *Br.* I, 330 y 364; véase 337.
57 Ruge, *Br.* I, 247; cf. 255, 281, 290 y s.
58 *Anekdota*, Zurich y Winterthur, 1843, vol. II, 8.

La trompeta de Bauer, en sentido propio, es una consecuencia de Feuerbach; pero en virtud de su meta polémica, dio un paso atrás. El juicio conclusivo de Ruge, emitido en el año 1846, es idéntico, en el fondo, al de Marx y Stirner: Bauer es "el último teólogo", un herético totalitario que persigue a la teología con fanatismo teológico, por lo cual no está libre de la fe que combate.[59] La crítica *directa* de Bauer a la religión cristiana está contenida en la obra titulada *El cristianismo descubierto. Recuerdo del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX* (1843).[60] Mediante la tesis que establece el origen del cristianismo en la decadencia de la libertad política padecida por el mundo romano, su descubrimiento se relaciona con el *joven Hegel* y anticipa la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. No quiere humanizar la "esencia" del cristianismo, sino probar su inhumanidad, su paradójico contraste con todo cuanto le es natural al hombre.[61] El cristianismo constituye para él "la simple desdicha del mundo". Apareció cuando el mundo antiguo ya no podía sostenerse y encumbró esa desdicha hasta convertirla en la esencia misma del hombre, fijada en el padecer. Pero, según su esencia, el hombre es libre; puede y tiene que probar su libertad frente a la muerte. Él mismo es su propio legislador. Cuando se hace creyente, en cambio, tiene que someterse a una ley extraña. Dios es el Hombre extrañado del hombre; pero no en el mismo sentido en que lo era para Feuerbach. Según éste, el extrañamiento sólo significaba la objetivación superable del ser humano en la imagen de la religión; para Bauer, por el contrario, es una plena pérdida de sí mismo, sólo superable por una total descristianización. La perfecta liberación de la religión es más que una mera liberación: consiste en un llegar a ser autónomo y vacío, un ser libre de toda religión y seguro de sí mismo. Tal libertad se manifiesta principalmente en la autosuperación de la crítica a la religión:

> La Revolución Francesa falló al [...] dejarse arrastrar por el empleo de la violencia policial contra la religión y la Iglesia, aplicando así el privilegio que antes había usado ésta en contra de sus adversarios. [...] Pero

59 Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen* [Dos años en París. Estudios y recuerdos], Leipzig, 1846, pp. 59 y ss.

60 Barnikol, *Das Entdeckte Christentum in Vormärz* [El cristianismo descubierto antes de la revolución del 48], *op. cit.* En lo que sigue empleo con agradecimiento el material muy bien documentado de Barnikol. Para la aclaración del título del escrito de Bauer, véase la introducción de Barnikol, §§ 78 y ss. Sobre la relación de Bauer con Edelmann, a que se refiere el subtítulo, cf. su *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung* [Historia de la política, la cultura y la ilustración], *op. cit.*, I, 204-236.

61 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, *op. cit.*, p. 215.

las *consecuencias* de la "autoconciencia". Todo esto ya aparecía claramente en la antítesis de Bauer, pues su oposición a la "masa" era constitutiva de su "autoconciencia", tal como la "multitud" se oponía, en Kierkegaard, al ser "sí-mismo":[63]

> La crítica absoluta habla de "verdades que de antemano se comprenden por sí mismas". En su ingenuidad crítica, ella inventa un absoluto "de antemano" y una "masa" abstracta e invariable. El "antemano" de la masa del siglo XVI y el "antemano" de la masa del siglo XIX, vistos por el crítico absoluto son tan indistinguibles como esas masas mismas [...]. Si la verdad, como la historia, es un sujeto etéreo, separado de la masa material, no se dirigirá al hombre empírico, sino a lo "*más íntimo del alma*"; no se volverá [...] hacia el *grosero* [...] cuerpo del hombre, sino que, "atravesará por completo" sus vísceras idealistas.
>
> Por una parte está *la* masa, entendida como elemento *material* y pasivo de la historia, desprovista de espíritu y de historia; por otra parte, están *el* espíritu, la crítica, el señor Bruno & Comp., considerados como elemento activo del que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad se reduce, pues, a la *actividad cerebral* de la crítica crítica.[64]

Marx concluyó la crítica a Bauer con una expresa polémica contra su "juicio final" sobre Hegel, mediante un "juicio final crítico", escrito al estilo de *La trompeta* y con un "epílogo histórico". "Como enseguida veremos, el mundo no está en decadencia, sino que lo está el *Período crítico de la literatura*." Bauer consiguió realmente, según Marx, sólo una cosa mediante su crítica autosuficiente y meramente "crítica": aclarar, por una aplicación empírica, el carácter idealista de la "autoconciencia" de Hegel.

En el dominio de la crítica de la religión, más decisivo que la polémica contra Bauer fue el examen crítico que realizó Marx acerca de la reducción de la teología a la antropología cumplida por Feuerbach. Según Marx, ella sólo constituyó el *presupuesto* para la *ulterior crítica* de las relaciones vitales entre los hombres. Respecto de esto último, la crítica de Feuerbach a la religión rigió para él como un "resultado" incuestionable. "En Alema-

63 Cf. la alternativa, propia de la filosofía de la existencia, entre el ser sí-mismo y el "ser anónimo" (*Mansein*) en Heidegger, y entre el ser sí-mismo y la "existencia de masas" en Jaspers.

64 III, 251 y s. y 257 y s.; cf. V, 75 y ss.

nia la crítica de la religión en lo esencial está concluida, y ella constituye el presupuesto de toda crítica", afirma la primera proposición de la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho.* No obstante, el escrito de Marx, referido a la crítica del mundo político no deja simplemente tras de sí la crítica de la religión ya cumplida, sino que en este progreso hacia la crítica del mundo terrenal alcanzó al mismo tiempo un nuevo punto de vista para la crítica del mundo "celestial", que es el de la religión. Ésta se convirtió en una parte constitutiva de la doctrina de las "ideologías".[65] Pero la religión sólo se puede mostrar como ideología cuando el mundo como tal está ya inmunizado. Justamente entonces se necesitará una *crítica del mundo vigente como tal*, es decir, una diferenciación entre lo que el mundo es y lo que debe ser. "El hombre que en la realidad fantástica del cielo [...] sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no podrá descubrir la *apariencia* de sí mismo, es decir, el no-hombre allí donde busque y tenga que buscar su verdadera realidad."[66] Pero, por otra parte, sólo se puede entender la consistencia de un mundo que sobrepasa el más acá a partir de los defectos reales *de este* mundo efectivo.

Si se admite con Feuerbach que el mundo religioso sólo es una cáscara que rodea el núcleo terrenal del mundo humano, habrá que preguntarse ¿por qué ese núcleo se rodea con una cáscara que le es extraña, tal como ocurre en general con la supraconstrucción de un mundo religioso e ideológico? Con esa pregunta Marx no sólo *sobrepasó* la crítica de Feuerbach a la religión, sino que al mismo tiempo *penetró* más a fondo en ella. Cualquier crítica de la religión que no pregunte de ese modo será, según él, acrítica. En efecto,

> [...] es mucho más fácil descubrir por el análisis el núcleo terrenal de las ficciones religiosas que desarrollar, *a la inversa*, sus formas divinizadas a partir de las relaciones vitales reales, pertenecientes a un momento dado (es decir, a partir de relaciones histórico-sociales). Este último es el único método materialista y por eso mismo científico,

a diferencia del materialismo científico-natural y abstracto, que excluye el proceso histórico.[67] Por tanto, mientras que Feuerbach sólo quería descubrir el llamado núcleo terrenal de la religión, para Marx la cuestión con-

65 V, 531 y ss.
66 I/1, 607.
67 *Kapital*, I, 6ª ed., 336, nota; cf. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 98.

sistía en desarrollar la dirección inversa, partiendo de un análisis histórico de las relaciones terrenales de la vida, cuyas miserias y contradicciones –que afloran dentro de dichas relaciones inmanentes– posibilitan y hacen necesaria la religión. Se trata de explicar por qué el fundamento terrenal se desprende de sí mismo para elevarse y penetrar en un mundo distinto al terrenal. Feuerbach no pudo aclarar semejante hecho, pues para él era seguro que en la religión, aunque "indirectamente", se expresaba la "esencia" humana, es decir, lo esencial del hombre. Justamente este punto, que para Feuerbach no constituía cuestión alguna, tenía que poder contestarlo Marx, mucho más teniendo en cuenta que en todos los casos el más acá es lo fundamental y la religión lo inesencial. De aquí se desprende la siguiente crítica:

> Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se desprenda de sí mismo y se fije en las nubes, en un reino autónomo, sólo puede aclararse a partir de la autodispersión y de la autocontradicción de tal fundamento mundano. Luego, éste se tiene que entender en su contradicción, como también se lo debe revolucionar prácticamente. De tal suerte, después de que se haya descubierto, por ejemplo, que la familia terrenal constituye el secreto de la sagrada, se tendrá que aniquilar a la primera desde el punto de vista teórico y práctico.[68]

Como consecuencia, Marx no afirma, como Feuerbach, que "el hombre hace la religión"; pero tampoco sostiene lo contrario, sino que va más allá al continuar la frase con las siguientes palabras: "y por cierto, la religión es la autoconciencia […] *del* hombre que todavía no se ha conquistado a sí mismo o que ya se ha perdido". Este "sí-mismo" se refiere a un sí-mismo dado en sus relaciones mundanas y sociales. Por eso la religión no significa para Marx la mera "objetivación" del ser humano, sino su cosificación, entendida en el sentido de la "autoalienación". La *religión* es un *mundo al revés*[69] y esa inversión sólo ocurre necesariamente cuando el ser humano todavía no tiene verdadera realidad como ser social. El combate contra la religión del más allá es, de modo mediato, una lucha contra el mundo del más acá que, para su totalización y transfiguración, necesita todavía, en

68 v, 534 (cuarta tesis sobre Feuerbach).
69 I/1, 607; cf. *Bauers Entdecktes Christentum*, § 13.

general, de la religión. A la inversa, la "miseria religiosa" (es decir, la miseria en sentido religioso) "constituye a la vez la *expresión* de la miseria real y [...] la *protesta* contra ella". La religión es el "ánimo de un mundo sin corazón"; el "espíritu de condiciones desprovistas de espíritu" y el "sol ilusorio que se mueve en torno del hombre, en tanto éste no se mueva en torno de sí mismo".

Por eso *la superación de su "beatitud" ilusoria* es, desde un punto de vista positivo, *la exigencia de la "dicha" terrenal.*[70] El socialismo marxista lleva, a través de su voluntad de dicha, a la "muerte" de la religión; pero no quiere penetrar en la "aventura de una guerra política contra ella".[71]

Por tanto, lo "positivo" de la crítica marxista a la religión no consiste en la humanización de la misma (Strauss y Feuerbach) ni tampoco en su mero rechazo (Bauer), sino en la exigencia crítica de abolir una condición que permite que todavía la religión se produzca en general. Dicha condición es social-universal: "La tarea de la historia consiste en establecer la *verdad del más acá*, una vez que haya desaparecido el *más allá de la verdad*". Después de que se ha desenmascarado la "figura sagrada de la autoalienación humana" se trata de desenmascarar por la crítica y transformar por la revolución *la misma* autoalienación en su figura no sagrada y profana, es decir, económica y social. Únicamente de ese modo la crítica de la *religión* y de la *teología* ejercida hasta ahora se transformará en una crítica del *derecho* y de la política, es decir, de la comunidad humana o de la *polis*.

De igual modo, también se modifica el sentido del "*ateísmo*". Deja de ser una posición teológica para convertirse en una forma realmente atea, es decir, se reduce a una configuración mundana, propia de la existencia terrenal. El ateo marxista ya no cree en Dios alguno, sino que cree en el hombre. Ya no combate a los *dioses*, sino a los *ídolos*. En *El capital* Marx presentó como uno de los ídolos del mundo moderno y capitalista el "carácter fetichista" de las mercancías, es decir, la forma mercantil propia de todos los objetos modernos de uso. En el fetiche de las mercancías se muestra la supremacía de las "cosas" sobre los "hombres" que las producen, la dependencia del hombre creador de sus propias criaturas. Ahora se trata de abatir *dicha* supremacía y no un poder religioso superior al hombre: "Así como en la religión el hombre está dominado por chapucerías engendradas por su propia cabeza, en la producción capitalista está dominado por

70 I/1, 607 y s.; cf. Feuerbach, III, 3ª ed., 364 y ss.

71 Cf. III, 125; véase Lenin, *Über Religion* [Sobre la religión], Viena, 1926, p. 24, y como ejemplo práctico de una crítica marxista a la religión: Lenin y Plejanov, *Tolstoi im Spiegel des Marxismus* [*Tolstoi en el espejo del marxismo*], Viena, 1928.

chapucerías producidas por sus propias manos". El mundo por él operado no se halla a disposición del hombre moderno, sino que existe con una especie de peculiar poderío, porque el hombre ha perdido la obra surgida de sus propias manos debido a la modalidad de la producción de la economía privada. La obra de su propia cabeza y de sus propias manos ha crecido por encima de su cabeza y se sustrae a sus manos. No sólo este hecho, sino la totalidad del mundo moderno, convertido por completo en terrenal, vuelve a producir mitos:

> Hasta ahora se creyó que la formación cristiana de mitos bajo el Imperio romano sólo fue posible porque todavía no se había inventado la imprenta. Pero ocurre exactamente lo contrario. La prensa diaria y el telégrafo, que transmiten las invenciones del hombre en un instante y por toda la Tierra, fabrican más mitos [...] en un día, que lo que antes podían producir en un siglo.[72]

Luego, la mera reducción teorética de la teología a la "autoconciencia" o al "hombre" no es suficiente, sino que se necesita una crítica siempre renovada de las relaciones humanas mismas.

7. LA DESTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LO DIVINO Y DE LO HUMANO EN STIRNER

En su reseña a *La trompeta* de Bauer, Stirner observó que los discípulos de Hegel no habían ofrecido nada realmente nuevo. Sólo levantaron –"con bastante desvergüenza"– el velo transparente con que el maestro solía cubrir sus afirmaciones.[73] Stirner elogió el escrito de Bauer en cuanto exhibía semejante hecho; pero estimó que en su *radicalismo* no había nada de singular, puesto que seguía una característica fundamental y general de los alemanes:

> Sólo el alemán, y únicamente él, proclama, la misión histórico-universal del radicalismo: únicamente él y sólo él es radical sin equivocarse. Nadie es tan despiadado y desconsiderado como el alemán, pues no sólo derriba el mundo vigente, para mantenerse a sí mismo, sino que tam-

72 Marx, carta a Kugelmann del 27 de julio de 1871.
73 *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 16 y 23.

> bién se destruye a sí mismo. Cuando un alemán demuele algo, tiene que caer algún *Dios* y perecer un *mundo*. Entre los alemanes, el acto de aniquilar –es decir, la creación y la trituración de lo temporal– constituye su eternidad.[74]

De ese modo, Bauer destruyó el espíritu cósmico de Hegel, el Dios cristiano, la Iglesia y la teología, siendo tan "libre e inteligente" como jamás podría serlo alguien que fuese temeroso de Dios.

Stirner quiso superar a los discípulos de Hegel, al volver a descubrir elementos "religiosos" en las reducciones que Feuerbach, Bauer y Marx habían realizado de la esencia de la religión, refiriéndola al hombre, a la autoconciencia o a la humanidad. Dichos elementos sobrepasan a los hombres, es decir, rebasan, como ideas fijas, al hombre singular y real, que en cada caso soy yo mismo.

La parte positiva del libro, que trata del "Yo" y de su "propiedad", lleva la siguiente divisa:

> En la entrada de la época moderna está el Dios-Hombre. A su término, Dios volatilizará al Dios-Hombre y ¿éste podría morir realmente, si en él muriera Dios? Hasta ahora no se ha pensado en esa cuestión, y desde que la obra de la Ilustración, mediante la superación de Dios, llegó en nuestros días a un final victorioso, se creyó estar en lo seguro. No se advirtió que el hombre mató a Dios para ser él mismo el único Dios de las alturas. Se rechazó en absoluto el *más allá* y el fuera de nosotros, y así se cumplió la gran empresa de los ilustrados: se convirtió en un nuevo cielo el *más allá dentro de nosotros* [...]. Dios tuvo que abandonar su puesto, no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo podríais creer que el Dios-Hombre muriera, si antes, además de Dios, no hubiese muerto en él también el hombre?

Por tanto, la superación de Dios –cumplida por las críticas a la religión de Strauss, Feuerbach y Bauer– exigió también una superación del hombre, porque hasta entonces Dios había determinado lo que el hombre debía ser. Pero la cuestión que me concierne no se refiere ni a lo divino ni a lo humano; no se trata de nada universal, sino de algo exclusivamente mío, porque yo siempre soy un "único" dotado de momentánea "propiedad". Puedo ser cristiano o judío, alemán o ruso; puedo tener conciencia de "burgués", de "obrero", o una conciencia meramente "humana": en cuanto yo, siempre

74 *Ibid.*, p. 19.

> [...] no para rechazarlo, no, sino para apoderarse de él, con el fin de arrancarlo, con supremo esfuerzo, de su cielo y conservarlo eternamente junto a sí. ¿Acaso no es éste un gesto de desesperación última, un manotazo dirigido a la vida o a la muerte? ¿Acaso todo eso no constituye, al mismo tiempo, el anhelo cristiano [...] por el más allá? El héroe no quiere ingresar en el más allá, sino atraerlo y obligarlo a convertirse en un más acá. Y desde entonces ¿no grita todo el mundo [...] que lo importante es el más acá, que el cielo tiene que llegar a la Tierra y ser experimentado en ella?[77]

En el "liberalismo" político, social y humano se cumplió la reducción de todo al hombre terrenal; pero ese final sólo fue, según Stirner, el punto de partida para la superación de la diferenciación del hombre entero según lo que debe ser por esencia y lo que es de hecho. Decía que para la antigüedad, el "mundo" aún era una verdad; para el cristianismo, en cambio, lo verdadero era el "espíritu", y los hegelianos de izquierda dieron término a ese mundo espiritualizado, apelando a su fe en el espíritu de la "humanidad". Pero, para decirlo con palabras de Nietzsche, en el mundo futuro "nada es verdadero", sino que "todo está permitido"; porque en él sólo será verdadero aquello de que uno se pueda apropiar sin volverse extraño a uno mismo. Desde el punto de vista del Yo, lo humanamente "verdadero" es nada más y nada menos que aquello que puedo ser de hecho. De tal afirmación se deduce el puesto que Stirner ocupa en la religión cristiana: no la combate ni la defiende, dejándole al individuo la posibilidad y la medida de poder apropiarse de algo con el fin de "disfrutarlo" por sí mismo.

En su respuesta al ataque de Stirner[78] Feuerbach trató de mostrar la imposibilidad de ser un "hombre" y predicar algo del hombre si antes no se distingue en él lo esencial de lo inesencial, lo necesario de lo contingente, lo posible de lo real. En efecto, el hombre jamás es un ser completamente simple, sino en sí mismo diferente. La diferencia religiosamente establecida entre Dios y el hombre se reduce a la "diferencia que se cumple dentro del hombre mismo". Ya al compararnos con otros, nos diferenciamos de nosotros mismos. *En sí mismo*, el hombre siempre se *sobrepasa a sí mismo*. Cualquier instante de la vida tiene por encima de sí algún elemento humano; por eso los hombres siempre son y quieren tener más de lo que son y tienen. Y también por eso hay una diferencia esencial entre "mío" y "mío":

77 *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 43.
78 I, 342 y ss.

"una cosa es lo mío que puede perderse sin que yo me pierda, y otra, lo mío que no puede perderse sin que al mismo tiempo no me pierda yo mismo".

En su réplica, Stirner[79] trató de aclarar el hecho de que su "egoísta" perfecto no es un "individuo" determinado por el contenido y menos aun cierto principio absoluto, sino que, considerado desde el punto de vista del contenido, es una "frase absoluta", la cual, rectamente entendida, constituye "*el final de todas las frases*". Se trata de la designación formal de las *posibilidades de la apropiación en cada caso más propia*, tanto de las de uno mismo como de las del mundo. Pero así entendida, la diferencia entre lo que para uno es esencial o inesencial –que determina modos desiguales de apropiación– deja ella misma de ser esencial. En efecto, semejante distinción sólo puede aparecer como esencial cuando el hombre se aferra a la idea universal del hombre. Sólo con relación a esa idea es posible distinguir las diferencias juzgadas como esenciales o inesenciales, que se efectúan entre el ser-mío y el ser-mío. Si Feuerbach considera *eo ipso* que el amor a una "amante" es más alto y humano que el amor a una "hetaira", funda esa jerarquía en el hecho de que el hombre sólo satisface con su amada su "ser pleno y total"; pero tal cosa ocurre porque no partió de las posibilidades momentáneas de apropiación del individuo, sino de una vida preconcebida y fija: del amor "verdadero", de la "esencia" del amor, sobre cuya base se distingue en general una mujer de otra, como hetaira o como amada. En la relación de unicidad entre este hombre y esta mujer, el hombre puede apropiarse y satisfacerse, en grande o en pequeña medida, por una llamada hetaira o por una llamada querida. No es posible distinguir de antemano por ninguna idea universal lo que realmente y por el momento puede ser mi propiedad, sino que ha de ser testimoniado por una apropiación de hecho. Pero aquello de lo cual un hombre puede apropiarse realmente no le pertenece ni por esencia ni por accidente, sino de un modo originario, porque le corresponde de manera momentánea y peculiar.

Con semejante negación del carácter esencial de toda autodiferenciación, Stirner no sólo descartó la distinción teológica entre lo humano y lo divino, sino también la antropológica, entre lo que soy en sentido "propio" o "impropio". Aquello que, por su parte, presupuso como "idea" sólo fue la "frase absoluta" del Yo.

79 *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 343 y ss.; véase de Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel de prójimo], § 45.

En cambio, a partir de un punto de vista decididamente no-cristiano se puede entender qué es el cristianismo, con claridad no menor a la que se obtiene cuando se parte de un punto de vista decisivamente cristiano. Para la aclaración de tal tesis, Kierkegaard se apoya en Pascal y en Feuerbach:

> He entendido lo religioso de este modo, experimentándolo. Reconozco que lo he entendido rectamente por el hecho de que dos expertos, partiendo de puntos de vista opuestos, concibieron del mismo modo la relación entre lo religioso y el dolor. Feuerbach, que rinde homenaje al principio de la salud, dice que la existencia religiosa (especialmente la cristiana) es una constante historia del sufrimiento. Basta considerar la vida de Pascal para reconocer que esa afirmación es cierta. Pascal sostenía exactamente lo mismo: "el sufrimiento es la condición natural del cristiano" (tal como la salud es la condición natural del hombre sensible).[86]

En los *Diarios*, Kierkegaard afirma que, en principio, escritores como Feuerbach –que alcanzaron la "extrema cultura propia de los libres pensadores"– pueden ser muy útiles al cristiano, pues en el fondo lo defenderán contra los cristianos de hoy, que ya no saben que el cristianismo no es humanidad ni progreso, sino un mundo invertido. "*Et ab hoste consilium*": con esas palabras concluye una referencia a la significación que Feuerbach tuvo para la comprensión de un mundo que se llama cristiano y es una negación del cristianismo.[87]

Más esencial que la apreciación táctica que Kierkegaard enuncia sobre Feuerbach es el retorno de ambos a la crítica luterana de la positividad católica, realizada desde puntos de vista característicos de la apropiación de cada uno. Tal como Feuerbach cumplía su *disolución* de la fe cristiana apelando a Lutero, también Kierkegaard desarrolló su "*ejercitación*" y "repetición" a partir del último:

> Si se excluye la apropiación de lo cristiano, ¿cuál sería el mérito de Lutero? Pero buscad en sus textos, y en cada línea sentiréis el fuerte pulso de la apropiación [...]. ¿Acaso el papado no tenía en abundancia [...] objetividad, determinaciones objetivas y objetivos? ¿Qué le faltaba? Apropiación, interioridad.[88]

86 IV, 426.
87 *Pap.*, X, 2ª ed., 129.
88 VII, 61 y s.; véase Ruttenbeck, *Kierkegaard*, Berlín, 1929, pp. 236 y ss.

El *pro me* y el *pro nobis* de Lutero, de los que Feuerbach deducía que la esencia de la fe estaba en el hecho de confiar en uno mismo, se tradujo en Kierkegaard con las expresiones "apropiación" y "subjetividad". Así como Feuerbach concebía el protestantismo como la modalidad religiosa de la humanización de Dios, Kierkegaard dirá que el riesgo del protestantismo está en que el cristianismo se convierte en un "interés del hombre" y en una "reacción de lo humano contra lo cristiano" tan pronto como quiere subsistir por sí mismo y cuando deja de ser un "correctivo" para transformarse en norma.[89] Al querer evitar ese peligro, llevando al colmo el principio de la apropiación, Kierkegaard se vio obligado a desarrollar la "idealidad cristiana" como "paradoja", es decir, dentro de la extrema tensión de una relación divina en la cual la conducta particular de la apropiación se aferra a la inconmensurabilidad de su objeto extraño.[90] Pero el acento en la relación paradójica entre lo divino y lo humano cae sobre la apropiación cumplida por la interioridad subjetiva. Dios es la verdad; pero ésta sólo existe para la fe de un existente que se halla ante Dios: "Si un existente no tiene fe, Dios no es, ni existe, aunque Dios, eternamente entendido, sea eterno".[91] La proposición hegeliana *de que Dios sólo es esencialmente en "el pensar"*, puesto que el espíritu entendido es el mismo que entiende, se transforma en Kierkegaard –pasando por el principio de Feuerbach, referido a la *esencia antropológica de la verdad cristiana*– en la *tesis existencial de que Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad de una "relación con Dios" en cada caso propia*.

A partir de ese concepto fundamental, de naturaleza teológico-existencial, Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo "positivo" y, por eso mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una subjetividad existente. Con su tesis de la "subjetividad de la verdad" –subjetivada hasta la plena negación de toda existencia objetiva y al mismo tiempo verdadera, en el sentido simplemente autónomo– Kierkegaard se instaló en el límite de la correlación que existe entre Dios y el hombre, fijada por Feuerbach en el hombre.[92] Histór-

89 *Tagebücher*, II, 285 y ss., 331 y s., 336 y ss., 388, 404.

90 El tema del análisis hegeliano de "la conciencia infeliz" está dado por la estructura de la conciencia, propia de esa relación; para lo siguiente, cf. Ruttenbeck, *op. cit.*, pp. 230 y ss., y J. Wahl, *op. cit.*, pp. 159 y ss. y 320.

91 *Tagebücher*, I, 284.

92 Véase la crítica de Th. Haecker: *Der Begriff der Wahrheit bei Kierkegaard* [El concepto de verdad en Kierkegaard], Hochland, 1928-1929, Nº 11, y *Christentum und Kultur*, Munich, 1927, pp. 66 y ss.

camente considerada, la reducción llevada a cabo por el último de la religión cristiana al "sentimiento" del hombre sensible sólo fue el preludio empírico del experimento existencial de Kierkegaard, mediante el cual pretendió cancelar la distancia histórica por una "contemporaneidad" interior y de ese modo reconquistar el cristianismo originario, que a través de la existencia particular de cada uno había llegado al final de su decadencia.[93] Con su fuerza espiritual, Kierkegaard fortaleció el sentimiento religioso hasta convertirlo en "pasión" antirracional:[94]

> Desde el punto de vista de una consideración objetiva, el cristianismo es una *res in facto posita*, cuya verdad se cuestiona de un modo puramente objetivo, pues el sujeto moderado es demasiado objetivo como para no querer salir fuera de sí o como para aceptarse simplemente y en todo caso como creyente. Luego, objetivamente entendida, la verdad puede significar: 1. la verdad histórica, 2. la verdad filosófica. Considerada como verdad histórica, ella tiene que ser encontrada mediante un examen crítico de diferentes noticias, etc. Brevemente dicho: se la debe hallar del mismo modo según el cual se descubre la verdad histórica. Si se pregunta, en cambio, por la verdad filosófica, se interrogará por la relación entre la doctrina históricamente dada y reconocida como válida y la verdad eterna. El sujeto que investiga, especula y conoce, ciertamente pregunta, por la verdad; pero no por la verdad subjetiva, es decir, por la verdad de la apropiación. El sujeto que investiga es interesado, por supuesto; pero no de modo infinito y personal, es decir, con pasión.[95]

A pesar de semejante acentuación de la "pasión", el contraste decisivo entre Hegel y Kierkegaard no se halla en el puesto polémico de la subjetividad apasionada contra la razón objetiva, sino en la concepción de la relación entre la *historia* y el *cristianismo*. Kierkegaard sintió la relación de la verdad eterna con el proceso de la historia como un dilema, que trató de resol-

93 Cf. para la destrucción kierkegaardiana de la historia objetiva del cristianismo (en Philos. Brocken [Fragmentos filosóficos]) la lección 27 de Feuerbach sobre la esencia de la religión: "lo histórico no es religioso y lo religioso no es histórico" (VIII, 319).

94 A partir de ese concepto existencial de la fe, Kierkegaard juzga por igual la religión del sentimiento de Schleiermacher y el concepto especulativo de la fe en Hegel. "Lo que Schleiermacher llama 'religión' y el dogmático hegeliano 'fe' no son formalmente otra cosa que la primera e inmediata condición para todo –el *fluidum vitale*–, la atmósfera que respiramos en sentido espiritual, y que por eso no se puede designar rectamente con esas palabras" (*Tagebücher*, I, 54).

95 VI, 118.

ver de un modo paradójico y dialéctico. Hegel ponía lo absoluto del cristianismo en la historia universal del espíritu, de tal modo que no podía manifestarse una ruptura entre ambos. Cuando Kierkegaard, en cambio, pensaba la contradicción que se encuentra en el hecho de tener que construir por deber una "beatitud eterna" por encima del saber histórico, estaba obligado a querer la subjetividad de la apropiación del cristianismo, *en contraste* con su expansión histórica, y a proponer un concepto de historia que ignorase el poder objetivo del acontecer y pervirtiese el sentido histórico. De esa historia así subjetivada para cumplir el fin de la apropiación se derivan los conceptos de "historicidad" ontológico-existencial (Heidegger) y filosófico-existencial (Jaspers).

La apropiación de Kierkegaard tiene la tarea "de quitar de en medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado" con el fin de que uno se pueda volver íntimamente "contemporáneo" del cristianismo originario. Pero eso sólo es posible cuando el cristianismo, que subsiste desde hace siglos, deja de ser una *realidad* histórico-universal para transformarse en una *posibilidad* peculiar, es decir, en una especie de "postulado":

> De este modo, es cierto que Dios llega a ser, en verdad, un postulado; pero no en la significación inútil en la que generalmente se toma esa palabra. Antes bien, es claro que la única manera por la cual un existente llega a estar en relación con Dios se halla en el hecho de que en la contradicción dialéctica la pasión lleva hasta la desesperación y ayuda a captar a Dios con esa categoría, es decir, con la de la desesperación (o sea con la fe). Luego, el postulado no es en modo alguno arbitrario, sino una *legítima defensa*, por lo cual Dios deja de ser postulado; antes bien, el hecho de que el existente postule a Dios constituye una necesidad.[96]

Por el contrario, no es posible apoderarse de la verdad "absoluta" del cristianismo, entendido en sentido literal, es decir, como verdad objetiva y separada, puesto que el "punto crucial" de su carácter absoluto reside, justamente, en la "conducta absoluta" seguida con respecto a dicho punto. La subsistencia objetiva del cristianismo a través de mil ochocientos años es "como demostración en su favor" [*als Beweiss pro*], en cambio –en el instante de la decisión– "igual a cero"; en cuanto "intimidación en contra" [*Abschreckung contra*] es por completo "excelente". En efecto, si la verdad residiera en la apropiación, la validez objetiva del cristianismo sólo significaría su indiferencia frente al sujeto que soy yo mismo.

96 VI, 275, nota.

Pero ¿cómo, dentro de semejante determinación de la verdad, se debe distinguir en general entre *locura* y *verdad*, puesto que ambas pueden mostrar la misma "interioridad"?[97] Un apasionado anticristiano no sería más o menos "verdadero" que un apasionado cristiano; pero además, cualquier otro *pathos* de la existencia tendría, en cuanto *pathos*, su propia verdad.[98] Kierkegaard advirtió ese dilema, pero sólo lo expresó marginalmente. Aseguró su tesis restringiéndola de tal modo que la interioridad apasionada "de la infinitud" debió diferenciarse de la interioridad de la mera "finitud". Mas, ¿cómo se puede, de acuerdo con esa pauta, distinguir la interioridad *como* tal? La "infinitud" de la interioridad cristiana no se fundamenta por sí misma, sobre la base de una propia subjetividad, sino por su *objeto*, es decir, por la infinitud de Dios. Entonces, la interioridad "de la" infinitud, es decir, la conducta apasionada para con Dios, puede distinguirse de la conducta con respecto a lo finito –que como conducta apasionada sería locura– sólo por relación a Dios y, por tanto, *en contra* de la pasión propia y en todos los casos finita. Si, en cambio, el existir en la pasión constituyese realmente el elemento "último", y lo objetivo fuese "aquello que desaparece", desaparecería, entonces y necesariamente, la posibilidad de distinguir en general entre la interioridad finita y la infinita, y con ello entre la locura y la verdad. De hecho, al trasladar la verdad a la interioridad, Kierkegaard llegó a semejante consecuencia:

> Si se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexionará objetivamente sobre ella, entendiéndosela como un objeto al que se refiere el sujeto cognoscente. No se reflexionará sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo cual el sujeto se relaciona. Si aquello con lo cual el sujeto se relaciona sólo es la verdad y lo verdadero, el sujeto estará en la verdad. Si se pregunta subjetivamente por ella, también se reflexionará subjetivamente sobre la relación del individuo; si sólo el "cómo" de esa relación está en la verdad, también el individuo estará en ella *aun cuando se relacione con la no-verdad*.[99]

Si sólo dependiera de la circunstancia de que el individuo se comportase "con respecto a algo" de tal modo que su relación en verdad (es decir, subjetivamente) fuese una relación con Dios", seguiría siendo necesariamente indiferente el hecho de que Dios existiera. El extremo de la obje-

97 VI, 269.
98 VI, 272 y ss.
99 VI, 274. Todo el pasaje es destacado por Kierkegaard; las cursivas de la última frase las hemos agregado nosotros.

> La verdad, justamente, es la actividad autónoma de la apropiación, lo cual impide resultados.[102]

Puesto que aquello que en el cristianismo es verdad constituye un milagro existente o una paradoja –un Hombre que al mismo tiempo es Dios– esa verdad de verdad sólo podrá ser comunicada paradójicamente y no de modo directo. Se la tendrá que comunicar de tal manera que el otro se ponga en una relación personal de apropiación con respecto a lo comunicado, y no con respecto a aquel que comunica. La verdad de la "mayéutica cristiana" se apoya en la subjetividad existente: ella parte de una verdad y apunta a una verdad sólo indirectamente comunicable, porque es una verdad de la que hay que apropiarse por una actividad personal. La comunicación se reduce al mero acto de "pedir atención", para que de ese modo a cada uno le sea posible la apropiación en cuanto individuo. "*Pedir atención sin apelar a la autoridad* sobre el hecho religioso, es decir, sobre el cristianismo: tal es la categoría de toda mi actividad literaria, considerada como un todo."

Kierkegaard comprendió que también en el carácter indirecto de la comunicación se presentaba la misma contradicción que en la existencialización de una verdad ya puesta de antemano.[103] Finalmente, hace concluir la comunicación indirecta en otra de naturaleza directa, a saber, en el "testimonio de la verdad":

> La comunicación de lo que es cristiano tiene que terminar, por fin, siendo testimonio: el factor mayéutico no puede ser la forma última. En efecto, cristianamente entendida, la verdad no reside en el sujeto (como creía Sócrates), sino que es una revelación que se debe anunciar. En el cristianismo es por completo justo emplear la mayéutica, precisamente porque la mayor parte de las personas se imaginan ser cristianas. Pero puesto que el cristianismo es cristianismo, el mayéutico tiene que llegar a ser testimonio.[104]

102 VI, 314; véase VII, 47 y ss., y IX, 119 y ss.; *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, pp. 5 y ss. y 11.

103 Cf. Jaspers, *Philosophie*, 1932, vol. I, p. 317, y en la tendencia contraria, Th. Haecker, *op. cit.*, p. 477: "La respuesta a su pregunta principal: ¿cómo llego a ser cristiano? no yace, como él pensaba, unilateralmente, en el cómo de la fe ni en el mero mundo de la creencia, sino en la *estructura del mundo* que precede a la fe [...]. El grave error de Kierkegaard consiste en que para él tanto el punto de partida como todo lo demás depende del *cómo*, mientras que el comienzo para el hombre está en el *qué*, atenido a un *cómo* débil y, por así decirlo, lejano, propio del *qué* dogmático de la fe". Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 440 y ss.

104 *Tagebücher*, I, 407.

> ción; supuesto que así como el criminal se puede atener a una mentira, también él se hubiera podido aferrar imperturbablemente a la misma, espiando con prudencia todos los aspectos débiles de la ortodoxia –aspectos éstos que estaba muy lejos de atacar– puesto que con cierta ingenuidad y candidez creyó iluminarlos; supuesto que hubiese hecho todo eso tan hábilmente que nadie hubiera advertido su astucia, entonces habría puesto a la ortodoxia en la más grave perplejidad. Interpretada desde lo vigente, la ortodoxia combate, en interés de lo vigente, para mantener la apariencia de que todos somos cristianos, de tal modo que el país mismo sería cristiano y sus comunidades consistirían en cristianos. Si, en ese caso, alguien se pusiese fuera y combatiera el cristianismo, aun vencido, tendría que esforzarse para que las comunidades abandonasen su cómodo y despacioso andar [...] y llegasen a la decisión de renunciar al cristianismo.[109]

"Por extraño que parezca" Kierkegaard ha comprendido que podía participar de una rebelión apasionada contra el cristianismo; pero no de las polémicas llevadas a cabo por la mediocridad oficial.[110] Este juicio sobre Feuerbach refleja toda la problematicidad del propio ataque de Kierkegaard, quien, al no apelar a una revelación personal, engañaba al lector, pues aparentemente combatía el cristianismo vigente desde afuera –que es el modo de poder atacarlo– instalándose, sin embargo, dentro del mismo, en el límite que hay entre el escándalo y la apología.

El propio cristianismo de Kierkegaard debe ser cuestionado a partir de ese ataque al cristianismo vigente. Dicho cristianismo es tan ambiguo como la reflexión de que el hombre, al sufrir, debe "recoger sus lágrimas" o "creer".[111] El fenómeno que llevó a Kierkegaard a decidirse por la interpretación cristiana del sufrimiento era el de su innata "tristeza": sabía que ésta constituía un "desgraciado sufrimiento" condicionado por cierta desarmonía entre lo "psíquico y lo somático", que dialécticamente se tocan entre sí:

> Por eso consulté a mi médico, preguntándole si creía que se podría eliminar aquella desarmonía entre lo somático y lo anímico de mi constitución, de tal modo que yo pudiese realizar lo universal. El médico dudó de que eso fuese posible; entonces le pregunté si creía que el espíritu fuese capaz de modificar y transformar, mediante la voluntad, semejante desarmonía fundamental. Dudó de que eso fuese posible. Tam-

109 *Der Begriff des Auserwälten*, *op. cit.*, pp. 102 y s.; cf. *Angriff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 401.
110 *Angriff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 148.
111 *Tagebücher*, I, 300.

menos aun como un "redescubrimiento del cristianismo originario".[116] En verdad constituye el final de una crítica que ya se había iniciado en las *Consideraciones intempestivas.* El hecho de que Nietzsche en su último ataque estuviese animado por un espíritu partidista mayor que el de la primera *Consideración*, depende de que en su aislamiento iba desempeñando cada vez más un papel que le permitía superarse a sí mismo.

El cristianismo personal de Nietzsche se le impuso por el ambiente pietista en que fue educado. E. Podach,[117] en sus interesantes contribuciones a las investigaciones nietzscheanas, ha mostrado con verosimilitud el influjo decisivo de la madre de Nietzsche sobre el ulterior puesto que éste adoptó frente al cristianismo, y estableció que ya los artículos y poemas del joven Nietzsche revelaban que su religiosidad no tenía desde el principio estados vividos y sentidos, sino que era un poco forzada. Lo que en el seno de su familia le salía al encuentro como cristianismo era demasiado débil como para poder despertar en él algo que no fuese antipatía y sospecha –desconfianza que más tarde expresó con aspereza en contra del "cristianismo de Parsifal" de Richard Wagner–. Al comienzo puso en cuestión y combatió la *homeopatía del cristianismo*, es decir, su "moralismo" de corto alcance. Según él, en la actualidad el cristianismo dejó de ser una fe que dominaba el mundo al superarlo, para transformarse en una *cultura* y *moral* cristianas. En cierta ocasión formuló su crítica con cinco "negaciones", la segunda de las cuales abarcaba las demás:

> He reconocido y destacado el ideal tradicional, es decir, cristiano, incluso en los casos en que se había abandonado la forma dogmática del cristianismo. La peligrosidad del ideal cristiano está en sus sentimientos de valor, en todo aquello que puede sustraerse a la expresión conceptual: he aquí el porqué de mi lucha contra el cristianismo latente (por ejemplo, en música o en el socialismo).[118]

116 E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums" [Ideas nietzscheanas sobre la historia del cristianismo], *Ztschr. für Kirchengeschichte* [Revista de historia eclesiástica], 1937, Nº 2/3, en especial pp. 194 y 291. Según eso, ¡Nietzsche continuaría el "genuino desarrollo alemán de la devoción" y, junto con Strauss, B. Bauer, Lagarde y Overbeck, estaría al servicio de la reposición del cristianismo originario! Sobre la crítica de esta interpretación de Nietzsche, véase W. Nigg, *Overbeck*, Munich, 1931, p. 58.

117 Véase *Nietzsches Zusammenbruch* [El derrumbe de Nietzsche], Heidelberg, 1930; *Gestalten um Nietzsche* [Figuras en torno de Nietzsche], Weimar, 1932; *Nietzsche und Lou Salomé*, Zurich, 1938. Sobre la "cristiandad" de Nietzsche, cf. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 217.

118 *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], aforismo 1021.

> lo que antes se llamaba "verdad". Ya no soportamos que la palabra "verdad" llegue a boca de los sacerdotes. Aun con la más modesta ambición de honestidad hoy *se tiene que* saber que un teólogo, un sacerdote o un papa, no sólo se equivocan en cada frase que dicen, sino que *mienten*, y que ya no es lícito mentir por "inocencia" o por "ignorancia" [....]. Todo el mundo lo sabe, *y no obstante eso todo sigue como antes.* ¿Dónde ha ido a dar el último sentimiento de decoro y de respeto de uno mismo, si hasta nuestros estadistas –que por lo demás constituyen una especie muy imparcial de hombres que son por completo anticristianos en la acción– todavía se siguen llamando cristianos y van a comulgar? [...] ¿*Quién* niega, pues, el cristianismo? ¿*Qué* significa mundo? Hay que ser soldado, juez o patriota; hay que defender y atenerse al propio honor, querer las propias ventajas, tener *orgullo.* [...] La práctica de cada momento, cualquier instinto o apreciación de valor que se haga *efectiva* son hoy hechos anticristianos. El hombre moderno tendría que ser un *aborto de falsedad* para no avergonzarse de seguir llamándose cristiano.[121]

Como Feuerbach y Kierkegaard, también Nietzsche combatió la última y grandiosa justificación hegeliana de la incompatibilidad entre nuestro mundo mundanizado y la fe cristiana. En Hegel culminaron efectivamente ambas cosas: la tendencia hacia una *crítica radical* de la teología, que procedía de Lessing, y al mismo tiempo la voluntad de una *conservación romántica* de la misma. Por eso Hegel fue *el* gran retardador del "ateísmo sincero", "conforme con el grandioso intento, realizado por él, tendiente a convencernos de la divinidad de la existencia, apelando a la ayuda extrema de nuestro sexto sentido: el 'sentido histórico'".[122] En contraste con esa acción retardataria de un ateísmo sincero, Nietzsche concibió su propia tarea como el *intento por elevar a "una especie de crisis y a una suprema decisión lo referente al problema del ateísmo"*.[123] Creyó que ese ateísmo, pleno de porvenir, había estado prefigurado, por primera vez, en el "pesimismo" de Schopenhauer, y Nietzsche supuso que él mismo lo había desarrollado más tarde con creciente penetración y amplitud, al haberlo tratado como el problema de una autosuperación del "nihilismo" europeo.

La tendencia a un ateísmo "incondicionadamente probo" también determinó la crítica nietzscheana de la *filosofía alemana*, entendiéndola como

121 *Antichrist*, 38.
122 *Fröhl. Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], aforismo 357; cf. I, 340.
123 XV, 70.

una *teología a medias*. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, y así también Feuerbach y Strauss, eran, según él, "teólogos", "sacerdotes a medias" y "Padres de la Iglesia":

> Cuando digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos, los alemanes podrán entenderme en seguida. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana: en el protestantismo está su *peccatum originale*. Sólo basta con pronunciar las palabras "Seminario de Tubinga" para entender *qué* es, en el fondo, la filosofía alemana: una teología *artera*.[124]

El reverso de la concepción nietzscheana del *protestantismo de la filosofía alemana* estuvo en su penetrante visión del *ateísmo filosófico de la teología protestante*. Ésta incluyó en sí misma el ateísmo científico de la filosofía, aunque sólo a medias, de tal modo que en parte fue teología y en parte filosofía. De semejante hecho derivó la "decadencia del protestantismo": "tanto desde el punto de vista teórico como histórico es algo incompleto. Efectiva supremacía del catolicismo [...]. Bismarck se dio cuenta de que ya no existía protestantismo alguno".[125] Como hijo de predicadores protestantes –y con esas palabras se caracterizaba a sí mismo– decía Nietzsche que había visto a demasiados filósofos y doctos alemanes en la casa de sus padres, quienes "*por consecuencia* ya no creían en Dios". "Luego, la filosofía alemana podría ser una continuación del protestantismo."

Nietzsche sintió su propio "inmoralismo" como resultado de la tradición cristiano-protestante: también él era un fruto tardío del árbol de la moral cristiana. "Dicha moral obliga por probidad a negar la moral": la autonegación filosófica de la moral cristiana constituye un aspecto de su fuerza más propia. En primer lugar, en cuanto *dogma* católico, el cristianismo murió con la Reforma; ahora también se extinguía como *moral*, y ya *estamos* en el umbral de *ese* acontecimiento. Finalmente se presenta la cuestión última de la veracidad: "¿Qué significa en general la voluntad de verdad?".[126] Por ahora, la última forma en que se ha preguntado de veras por la verdad, es la del ateísmo "incondicionadamente probo":

124 *Antichrist*, 10; cf. XIII, 14. Véase para este punto la diferenciación de E. Dühring entre la teología y la filosofía, entendida como una distinción entre "sacerdotes de primera y de segunda clase"; y la concepción de la tarea de la filosofía prepositivista, concebida como puesta a cubierto de la retirada de la teología (*Der Wert des Lebens* [El valor de la vida]), cap. III.

125 *Wille zur Macht*, aforismo 87.

126 *Genealogie der Moral*, III, aforismo 24.

> los herederos de Europa; herederos muy abrumados, es cierto, pero también riquísimamente comprometidos por milenios *de espíritu europeo*: como tales hemos escapado del cristianismo.[128]

Pero no sólo su *Anticristo*, sino también la teoría que hace juego con esa obra –la doctrina del eterno retorno– muestra en qué poca medida el mismo Nietzsche había escapado del cristianismo. La teoría del eterno retorno constituye un expreso sustituto de la religión, y, no menos que la paradoja cristiana de Kierkegaard, ofrece una salida a la desesperación: es el intento de llegar a "algo" desde la "nada".[129]

10. LA CRÍTICA POLÍTICA DEL CRISTIANISMO ECLESIÁSTICO EN LAGARDE

Contemporáneamente con Nietzsche, Lagarde y Overbeck realizaron críticas al cristianismo, menos llamativas, pero igualmente penetrantes. Lagarde lo criticó en relación con la política; Overbeck, con la teología.

En el mismo año de 1873, cuando Nietzsche publicó la primera de las *Consideraciones intempestivas*, apareció el tratado teológico-político de Lagarde, titulado *Sobre la relación del Estado alemán con la teología, la Iglesia y la religión*, cuyas características fundamentales datan de 1859. Como todos los *Escritos alemanes* de Lagarde, también este tratado se distingue por la aguda visión de la íntima conexión existente entre la teología y la política. Su ruptura con el cristianismo vigente fue tan erudita como decisiva, y por su penetración radical supera a la de Strauss, cuya obra sobre la vida de Jesús –surgida "de un honesto impulso de saber"– Lagarde reconoció expresamente.[130]

La crítica de Lagarde niega en absoluto la cristiandad evangélica de las dos iglesias cristianas. En primer lugar, y ante todo, la crítica se dirige contra el protestantismo alemán, cuya caducidad histórica depende de su misma esencia, es decir, de haber sido una mera reforma de la doctrina católica de la fe:

> La Reforma dejó intacta la doctrina de la Iglesia católica, en todo cuanto ésta afirmaba acerca de Dios, Cristo y el Espíritu Santo; por tanto, en

128 *Fröhl. Wiss.*, aforismo 377.
129 Carta a Rohde del 23 de mayo de 1887.
130 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, p. 60.

sente, pues la Alemania oficialmente reconocida es tan antialemana como la literatura clásica, estudiada en las escuelas, que por una parte es cosmopolita y por la otra la determinan modelos griegos y romanos. En contraste con la cultura, que Hegel había convertido en escolástica, lo alemán se halla en la mitología alemana de Grimm, en la independencia del espíritu, en el amor a la soledad y en la originalidad de los individuos. "Quien conozca el signo del nuevo Imperio alemán y lo interprete sabrá, con lágrimas en los ojos, lo muy alemán que será semejante imperio."[141] Tampoco el concepto de lo "bueno" es alemán, sino el de lo "auténtico"; pero, ¿quién podría penetrar en la plenitud del material cultural y abarcar lo originario, sobre todo teniendo en cuenta que la vida del individuo está cada vez más determinada por las profesiones y que el despotismo se cubre con la máscara de la libertad?

La Alemania que Lagarde deseaba ver "jamás existió"; como el ideal, al mismo tiempo, es nula y potente. Para aproximársele se debe aniquilar toda apariencia y expulsar los "teoremas judíos y celtas" dispersos sobre Alemania:

> Si en Alemania se quiere tener religión, puesto que la condición previa e insuprimible de la existencia de la misma se halla en la honestidad y la veracidad, se deben quitar todos los trastos extranjeros que enmascaran a Alemania y con los cuales ella miente a su más propia alma más de lo que ésta lo haría en el engaño individual de sí misma. Palestina y Bélgica, 1518, 1789 y 1848 en nada nos conciernen. Por fin hemos llegado a ser lo suficientemente fuertes como para cerrar la puerta de casa a los extranjeros: expulsémoslos de una vez de nuestro hogar. Cuando esto ocurra, comenzará el trabajo propiamente dicho.[142]

Pero semejante trabajo exige una "acción heroica en la época del papel moneda, del agio bursátil, de la prensa de partido, de la cultura general". La cuestión está en saber si se puede realizar en 1878 lo que… tendría que haber ocurrido en 878.

Lagarde designaba la religión del porvenir con la expresión "devoción" alemana y para ella exigía otra teología, además de la ya vigente, que debía enseñar la historia general de la religión y "descubrir senderos". "Existe un saber de la religión en cuanto hay una historia de las religiones."[143] Ésta

141 *Ibid.*, p. 240.
142 *Ibid.*, p. 247.
143 *Ibid.*, p. 68.

debe descubrir una religión nacional que no puede ser católica ni protestante, sino exclusivamente alemana: "una vida que se tutea con el creador omnipotente y el redentor; una magnificencia real y cierta potencia dominadora frente a todo cuanto no sea de linaje divino". "No debemos ser humanos, sino hijos de Dios; no liberales, sino libres; no conservadores, sino alemanes; no creyentes, sino devotos; no cristianos, sino evangélicos: lo divino debe vivir concretamente en cada uno de nosotros y todos nos debemos reunir en un círculo que es completo en sí mismo."[144] Esta religión nacional-alemana corresponde a "la esencia de la nación alemana, querida por Dios".

En su época, la crítica de Lagarde al cristianismo sólo influyó en un estrecho círculo; pero posteriormente tuvo eficacia entre las autoridades religiosas del tercer *Reich*, que cancelaron mil años de historia alemana y quisieron reducir el cristianismo a una "devoción" específicamente alemana.

11. El análisis histórico del cristianismo originario y del cristianismo decadente cumplido por Overbeck

En virtud de su relación con la crítica histórica de F. Ch. Baur, Overbeck se consideraba perteneciente a la "escuela de Tubinga", aunque sólo en sentido "alegórico". Con respecto al desarrollo de la crítica alemana a la religión cumplida desde Hegel a Nietzsche, es posible destacar en sus escritos las siguientes actitudes: frente a Nietzsche, en relación con la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, nació su obra *Cristiandad de la teología* (1873). Además, analizó críticamente la obra de Lagarde y de Strauss, de B. Bauer y de Kierkegaard; y, de modo mediato, la de Hegel.

El primer capítulo de la *Cristiandad de la teología* trata de la relación de la teología con el cristianismo en general. Oponiéndose a Hegel, quiso probar que no sólo la teología moderna, sino también la *ciencia* teológica estaban desde el comienzo en un fundamental desacuerdo con el sentido originario de la *fe* cristiana. Puesto que el cristianismo primitivo consistía en una creyente espera del fin del mundo y del retorno de Cristo, sintió la "más inequívoca aversión" contra toda ciencia, ya que el antagonismo entre la fe y el saber no se podía reconciliar hegelianamente: eran "por completo irreconciliables". "La actividad de toda teología, ocupada en conectar la fe con el saber, es, en sí misma y en su estructura, *no-religiosa*. Por eso jamás podrá nacer una teología en la que junto al interés religioso no

144 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, *op. cit.*, p. 76; cf. 97.

entren otros extraños a éste."[145] De ninguna manera el destino del cristianismo podría inducirnos a pensar que la relación de la fe y el saber está reconciliada. En efecto, una religión que esencialmente vive en la esperanza de la *parusía*, siendo fiel a sí misma, no podría proponerse la construcción de una ciencia teológica o de alguna Iglesia. El hecho de que tal cosa ocurriese tan rápidamente no se explica por el cristianismo mismo, sino por su ingreso en el mundo de la cultura pagana, que no pudo aniquilar y en el que buscó un apoyo, aunque hasta la Reforma el cristianismo jamás había perdido la conciencia de su posición contraria al mundo y al Estado.

La lucha entre la fe y el saber ya se había librado en la cuna del cristianismo cuando el gnosticismo aniquiló todos los supuestos de la nueva fe, transformándola en metafísica. Pero el derrocamiento del gnosticismo sólo condujo a un nuevo contrato con la ciencia mundana, cosa que el alejandrinismo presentó enérgicamente:

> La simple fe en la salvación a través de Cristo se replegó con fuerza sobre sí misma; junto a la [...] gnosis, declarada falsa, se puso una teología cristiana, entendida como verdadera gnosis, en la cual –particularmente por medio del canon cristianamente fundado– se aseguró cierta *summa* de tradición cristiana, que la fe protegía contra los ataques del saber; pero por lo demás se consideraba como completamente lícito elevarse desde el punto de vista de la fe al del saber. La prueba segura del contraste que existía entre el saber y los intereses religiosos puros de la fe está en el hecho de que aun en esa forma temperada, la ciencia sólo pudo penetrar en la Iglesia mediante una especie de violencia, y sólo le fue posible afirmarse en ella en virtud de una celosísima vigilancia, corriendo, sin embargo, el riesgo de ser tildada de herejía cada vez que avanzaba con algún movimiento más libre. De hecho, la ciencia siguió siendo el semillero de incesantes conflictos con la fe profesada por la comunidad. Muy característica de toda esta evolución fue la circunstancia de que ya en su comienzo –en el pasaje del siglo II al III– estuviese representada por Clemente de Alejandría y, después de él, por Orígenes.[146]

Pero el contraste primitivo de la fe cristiana con el saber teológico surgió con toda claridad cuando, en una época posterior, cayó también la ilusión dominante durante la Edad Media según la cual la teología sólo se

145 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* [Acerca de la cristiandad de nuestra teología actual], 2ª ed., Leipzig, 1903, p. 25.
146 *Ibid.*, pp. 28 y s.

> tiempo que hablo como teólogo, no quisiera serlo. Kierkegaard, con un pretexto paradójico, habla como reformador del cristianismo; yo no pienso de ningún modo en eso, pero tampoco se me ocurre reformar la teología, que constituye mi ocupación. No sólo pongo en tela de juicio su actual y completa caducidad e impugno sus fundamentos, sino que confieso su *nulidad* en sí y por sí. Sin ninguna reserva dejo que el cristianismo siga corriendo.[149]

Como "punto débil" de la posición de Kierkegaard con respecto al cristianismo, consideraba la "etiqueta falsa, retórica y paradójica de su ataque" y su mera "afectación de polémico, posibilitada por una máscara":

> Parece que Kierkegaard se basa en sí mismo y combate el cristianismo para liberarse de él; pero sólo hace tal cosa después de haber puesto pie en el cristianismo. En todo caso, no debió atacarlo; y, en cierto sentido, le estaba menos permitido hacerlo que a los atacados por él. Es más legítimo que un mal representante del cristianismo lo critique, en vez de criticarlo alguien indiscutible, indiscutible inclusive ante sus propios ojos.[150]

La posición que Overbeck adoptó frente a B. Bauer surge de su reseña a un escrito de este último sobre *Cristo y los Césares*.[151] Después de registrar en cuatro largas columnas las "cosas increíbles" que, luego de treinta y cinco años, Bauer volvió a presentar al público sin la menor atenuación –con una constancia que sería imponente, si no fuese tan caduca por su falta de fundamentación científica– dice, al concluir, que a pesar de toda crítica la tesis de Bauer, según la cual el cristianismo y el estoicismo procedían de una y la misma raíz, no debe ser impugnada, y que a menudo las ideas de Bauer "no son malas". Tanto más, pues, habrá que lamentar el carácter totalmente defectuoso de su trabajo. De hecho, la participación del paganismo grecorromano en el nacimiento de la Iglesia ha sido muy subestimada, tal como, en general, la historia de la Iglesia antigua sólo se podría tener en cuenta "por una buena cantidad de paradojas". Sin embargo, quien presente tales paradojas tendrá que darles una forma que las capacite para que puedan desembocar gradualmente en la corriente de convicciones bien

149 *Christentum und Kultur*, ed. de C. A. Bernoulli, Basilea, 1919, p. 291.
150 *Ibid.*, p. 279; cf. el juicio de Overbeck sobre Feuerbach en W. Nigg, *Overbeck*, *op. cit.*, p. 136.
151 *Theol. Lit. Zeitung* [Revista de literatura teológica], 1878, col. 314 y ss.

fundadas, en lugar de dejarlas dentro del ámbito de lo meramente extravagante. Prescindiendo de esas objeciones, la lectura de la obra de Bauer "no les sería desaconsejable" a los teólogos. En efecto, aunque el material haya sido recogido muy apresuradamente y el autor lo presentase sin plan alguno, puede llevar a consideraciones fecundas. El paralelismo entre el estoicismo y el cristianismo se podría perseguir de un modo mil veces más provechoso y más fina y profundamente del que Bauer trazó, y entonces resultarían observaciones de las que él no tuvo presentimiento alguno.

Si comparamos estas afirmaciones críticas con el modo según el cual Overbeck pensó en la relación del cristianismo con la antigüedad, se fortalecerá el acento final de su crítica que en principio le era favorable, aunque en los puntos particulares haya sido muy severa. El mismo Overbeck siempre subrayó el carácter "antiguo" del cristianismo, poniendo en tela de juicio su "novedad" absoluta: por eso opuso la antigüedad y el cristianismo a lo moderno.[152] Afirmó indirectamente la "afinidad de estirpe" del cristianismo con el mundo antiguo y afirmó que cuando la antigüedad desapareció de nuestra vida, disminuyó en igual medida la comprensión del cristianismo.[153] Ya en *La cristiandad de la teología* sostuvo que la antigüedad había llegado a nuestros tiempos embalsamada en el cristianismo, y puesto que este mismo era un fragmento de antigüedad, un cristianismo "moderno" constituía una contradicción en sí misma. La afinidad de Overbeck con la posición teológica de Bauer llega más lejos de lo que él mismo creía, pues nadie, fuera de Bauer, había descubierto con anterioridad a su obra el necesario "jesuitismo" de la "conciencia teológica"[154] ni mostrado de modo tan radical la contradicción entre estos dos supuestos: el de la Biblia y el de la cultura temporal.

Overbeck defendió repetidas veces la teología crítica de Bauer contra las ambiciones e ilusiones de la teología apologética y liberal. Su afirmación de la incompatibilidad de la cultura mundana con el cristianismo es irrefutable y no depende del aparente cosmopolitismo y de la efectiva pequeña burguesía, notas de una cultura que Strauss, en su ancianidad, había con-

152 W. Nigg, *op. cit.*, p. 138.

153 *Studien zur Geschichte der alten Kirche* [Estudios sobre la historia de la Iglesia antigua], I, 1875, p. 159; cf. los paralelos en *Wir Philologen* [Nosotros, filólogos], X, 404 y ss., de Nietzsche, y los mismos en Nigg, *op. cit.*, p. 44, nota. El mismo significado que para Overbeck tuvo la cuestión acerca de la cristiandad de la teología aparece en la concepción nietzscheana del helenismo de la filología clásica.

154 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, *op. cit.*, pp. 41 y ss., y *Entdecktes Christentum*, § 16.

> Análogamente, las observaciones que ya hice en relación con este punto, tratándose de teólogos apologéticos y liberales, también Strauss pensaba haber abandonado el cristianismo al aniquilar críticamente una serie de sus dogmas fundamentales y en particular la concepción eclesiástica de su historia originaria y al rechazar con dos o tres observaciones desdeñosas y muy incidentales la concepción ascética de la vida, propia del cristianismo.[157]

Sólo teniendo ideas claras sobre el carácter escatológico y, por eso mismo, ascético del cristianismo se podría alcanzar el punto de vista justo para juzgar aquella "institución vital", propuesta por Strauss después de haber descartado el cristianismo.

Tan pronto como apareció el escrito de Lagarde, Overbeck se ocupó críticamente de él. Ambos participan de la misma fresca erudición, aunque en Lagarde esté atravesada por la voluntad retórica de influir, mientras que en Overbeck se mantiene con sobriedad casi sobrehumana. No podía ni quería ser educador de los alemanes, sino aclararse para sí mismo la esencia de la teología y del cristianismo.

Overbeck discutió la propuesta de Lagarde de rebajar las facultades de teología existentes a la jerarquía de seminarios confesionales y de reemplazarlas en las universidades por una teología que debería enseñar la historia de la religión, con el fin de abrirle el camino a una religión alemana. Objetó el hecho de que semejante consideración puramente histórica de la historia de la religión ya no sería teología y que como consecuencia ésta debía entrar en el estudio de las disciplinas filosóficas. Pero Lagarde le dio un puesto particular a su nueva teología, fundándose en las tareas prácticas de la misma, y que ella compartía con las teologías confesionales:

> Sin embargo, es dudoso que en la teología de Lagarde se encuentre realmente una tarea de esa índole. Él mismo nos la señala, al decirnos que la nueva teología debe "abrir el sendero de la religión alemana". Sin embargo, las teologías han seguido siempre a sus respectivas religiones, y por cierto que cuanto más enérgicos e indiscutidos fueron los impulsos originarios de dichas religiones, tanto más tiempo tardaron las teologías en llegar. En cambio, es inaudito que la teología preceda a una religión, y difícilmente se podría esperar que suceda algo semejante.[158]

157 *Christlichkeit der Theologie*, *op. cit.*, p. 111.

158 *Ibid.*, p. 129; véase también el juicio de Overbeck sobre la personalidad de Lagarde: Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 133.

En realidad, la teología de Lagarde no prepara ninguna religión nueva y –tratándose de la falta de perspectiva de sus últimos esfuerzos y de la supremacía de la dirección histórica en todos los estudios eruditos del presente– muy pronto la meta se perdió de vista, absorbida por el material histórico. Semejante previsión se confirmó por todas partes, incluso dentro de la teología estructurada confesionalmente, cuando, con el título de "dogmática", ella enseñó de hecho una historia comparada de la religión con matices protestantes.

Overbeck ha dado cuenta de su relación con Nietzsche treinta años después de haber publicado *La cristiandad de la teología*, en la introducción a la segunda edición de dicha obra. Allí señaló que la influencia de Nietzsche fue la más fuerte que sufriera a lo largo de las experiencias de su vida, y caracterizó a Nietzsche como "un hombre extraordinario; extraordinario hasta en el padecimiento de la desdicha". De hecho, nada podría probar mejor la índole extraordinaria de Nietzsche que la amistad mantenida por él con un hombre tan reflexivo y reservado como Overbeck, quien, refiriéndose a sí mismo, decía no poder afirmar que, influido por Nietzsche, ya en Basilea, hubiera "llegado a ser inteligente"; pero en seguida afirmaba que él, siete años mayor que Nietzsche, lo había seguido incondicionalmente a través de sus "viajes de descubrimiento", abandonando su propio camino. Su amistad con Nietzsche lo llevó a renunciar a la "Corporación del alma". Nietzsche le correspondió en la dedicatoria con que ofreció a Overbeck la primera de sus *Consideraciones intempestivas*. También en años posteriores, Overbeck siguió hasta el fin, con fiel atención, los viajes de descubrimiento de Nietzsche, sin turbarse por lo alarmante y hasta repugnante que para él pudiesen ser esas experiencias. Sus anotaciones póstumas y la correspondencia con Nietzsche testimonian que a su modo acompañó la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, aunque sin aprobarla, llegando a indicarle al amigo informaciones eruditas para la crítica del cristianismo. Overbeck jamás reconoció como un argumento en contra de Nietzsche el hecho de que su ensayo por "superar a Dios y a la nada" haya fracasado; pero, en su viaje, a Nietzsche lo cautivó la desesperación, de tal modo que abandonó la nave mucho antes de que estallara la locura:

> Pienso en un viaje, cuyo término nadie ha alcanzado, y, por tanto, Nietzsche no fracasó más que otros. Le faltó la suerte que a otros más dichosos, conocidos por mí, les fue favorable. Por cierto que fracasó; pero de tal modo que el viaje emprendido por él puede servir tanto de argumento en su favor como en su contra, del mismo modo que los naufragios pueden proporcionar buenos o malos argumentos en favor

> seria y siempre vuelve a aflorar, aunque fugazmente, como tal esperanza; pero jamás llegó a ser un hecho de permanencia histórica, el que podría haber dado el fundamento real para una cronología exitosa y correspondiente a los casos reales. Se ha afirmado el mundo, y no la esperanza cristiana en el mismo.[169]

Sólo se pudo tomar en serio la cronología cristiana por la posibilidad de concebirse cierto momento como la encrucijada del tiempo, dado el grado de su madurez, y partiendo de la existencia antigua de una esperanza escatológica en el fin. Pero en verdad ni pereció lo antiguo ni surgió lo nuevo: por eso uno de los problemas principales de la historia del cristianismo sigue siendo el de establecer cómo se avino al desengaño de su esperanza originaria. Overbeck trató de responder a esa pregunta apelando a la transformación de la esperanza cristiano-primitiva en el retorno de Cristo en una

> [...] consideración y conducción ascética de la vida, que de hecho constituye una metamorfosis de la creencia originariamente cristiana en el retorno de Cristo, en cuanto ese ascetismo se apoya en la continua esperanza de tal retorno y persiste en considerar al mundo lo suficientemente maduro como para morir, y mueve a los creyentes a alejarse de lo mundano a fin de que estén preparados para la aparición de Cristo, cuya inminencia se espera hora tras hora. La esperanza del retorno de Cristo, insostenible en su forma originaria [...] se transforma, mediante el pensamiento de la muerte, en el *memento mori* que, después de Ireneo, debía acompañar siempre al cristiano, con lo cual el saludo de los cartujos abarca la sabiduría fundamental del cristianismo más profundamente que cualquier fórmula moderna; pues si "nada de amenazador debe haber entre el hombre y su fuente originaria", en ello residirá una insulsa [...] negación, mucho más si se tiene en cuenta el olvido de que, según la concepción del cristianismo, al mundo en general le pertenecía tal elemento "amenazador".[170]

Con el reconocimiento estatal del cristianismo, también se llegó, de un modo semejante, a la pérdida de los martirios, que encontraron un sustituto en el *martyrium quotidianum* del monacalismo. Todo cuanto de grandioso y viviente ocurriera en la Iglesia desde el siglo IV hasta la Reforma

169 *Christentum und Kultur*, p. 72.
170 *Christlichkeit der Theologie*, p. 87.

juvenil rechazó la precipitación y desconsideración con que Strauss quebró el vínculo de la antigua fe, toda vez que el presente no da motivo alguno para pensar mal de la visión cristiana de la vida o para imaginarse que se la ha sobrepasado. Antes bien, es de inestimable valor advertir "que sobre semejante disolución, por completo insalvable, al menos se levanta el nombre de cristiano como una especie de imperativo categórico que condena dicha disolución".[178]

Del mismo modo se ha de comprender el hecho de que Overbeck, en su juicio sobre el fin del cristianismo, y en particular del alemán,[179] no sintiera satisfacción ni tampoco sentimiento de pesar, sino que admitió ese proceso de la época actual de modo protocolar.[180] Su toma de posición histórica se fundamenta en la circunstancia de que la civilización europea no sería lo que fue sin el cristianismo, y éste sin su vínculo con la civilización.[181] Overbeck está lejos de no haber penetrado en la historia de las relaciones y conflictos entre ambos; por el contrario, entró en ellos más profundamente que quienes creían resolver la problemática del cristianismo por una simple "decisión". El contraste realmente definitivo frente a una mera decisión es la indagación crítica, que no opina simplemente, aunque tampoco niega simplemente:

> Lo peculiar y significativo de la aclaración de Overbeck acerca de la relación entre el cristianismo y la civilización está en que en general no presentó solución alguna. Toda solución tendría que entrar en conflicto con su axioma fundamental. El mérito de Overbeck consiste en haber mostrado la imposibilidad de una solución, al menos de una solución que el hombre actual pudiera verificar por sí mismo.[182]

Tampoco admiró las tesis apodícticas de Nietzsche; pero siguió asombrándose por "la valentía" que éste tuvo frente "a un problema", cuya sinceridad no es pensable sin el "escepticismo" adecuado al saber histórico.[183] Por otra parte, Nietzsche apreció en Overbeck el valor de su equilibrio y "suave firmeza".

178 *Christliechkeit der Theologie*, 119.
179 *Christentum und Kultur*, 101 y ss.
180 W. Nigg, *op. cit.*, p. 153.
181 Cf. *Christentum und Kultur*, 247; cf. las cartas de Burckhardt a Beyschlag del 14 y 30 de enero de 1844 y su madura exposición de la relación entre el cristianismo y la cultura (VII, 111 y ss.).
182 W. Nigg, *op. cit.*, pp. 165 y s.
183 *Christentum und Kultur*, pp. 11, 147, 294 y ss.; cf. Burckhardt, VII, 7.

Indicaciones bibliográficas

Los siguientes escritos del autor fueron reelaborados en parte en esta obra:

"Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" [Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana], *Logos*, 1928, Cuaderno 3.

"Max Weber und Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Archivo de ciencias sociales y política social], 1932, Cuaderno 1/2.

"Kierkegaard und Nietzsche", *Deutsche Vierteljahrsschsr. f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1933, Cuaderno 1.

"Die philosophische Kritik des christlichen Religion im 19. Jahrhundert" [La crítica filosófica a la religión cristiana en el siglo XIX], *Theolog. Rundschau* [Panorama teológico], 1933, Cuaderno 3/4.

"L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard", *Recherches philosophiques*, París 1934-1935 y 1935-1936.

"Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel" [Sobre la problemática de la humanidad en la filosofía posthegeliana], *Festschrift für F. Toennies (Reine und angewandte Soziologie)* [Edición homenaje a F. Toennies (Sociología pura y aplicada)], Leipzig, 1936.

Los acontecimientos de la época, que obligaron a emigrar al autor, le han imposibilitado un completo conocimiento de la bibliografía correspondiente. La mayor parte de los escritos de los jóvenes hegelianos no fueron reeditados, razón por la cual el autor debió limitarse en lo principal a las obras y revistas de la década de 1840 que había reunido

Escrita durante el exilio en Japón y publicada en 1939, *De Hegel a Nietzsche* ha sido considerada un clásico y juzgada, con razón, como la obra más importante sobre la filosofía y la historia intelectual del siglo XIX. En ella, Karl Löwith comienza con un examen de las relaciones entre Hegel y Goethe para, a continuación, discutir de qué manera los discípulos de Hegel –y particularmente Marx y Kierkegaard– interpretaron, o reinterpretaron, el pensamiento del maestro. Al señalar a Marx y a Kierkegaard como los precursores del "decisionismo" –con el cual la filosofía legitimaba sus incursiones en el mundo histórico– Löwith se propone la tarea de desacreditar al historicismo en tanto responsable del nihilismo filosófico y del decisionismo político. Y al orientar su pensamiento hacia la "despotenciación de la conciencia histórica", rehabilita teóricamente la dimensión reprimida por el pensamiento historicista: la naturaleza.

De Hegel a Nietzsche tiene, entonces, la peculiaridad de ser un estudio histórico pensado como una respuesta a la identificación de mundo e historia; un intento de contrarrestar los efectos de la conciencia histórica utilizando sus propias armas. Löwith asume ese proyecto paradójico desde la certeza de que, una vez eliminado el presupuesto de la divinidad del cosmos, ya no es posible un retorno a la actitud contemplativa.

"El gran libro de Karl Löwith." **Alasdair MacIntyre**, *The New York Review of Books*, septiembre de 1964

isbn 978-84-96859-16-6



www.katzeditores.com

